中國學術名著提要

哲學卷

復旦大學出版社

中國學術名著提要

哲學卷

復旦大學出版社

(滬)新登字二〇二號

中國學術名著提要·哲學卷
哲學卷編委會
復旦大學出版社出版
(上海國權路五七九號)
新華書店上海發行所發行　復旦大學印刷廠印刷
開本:八五〇×一一六八　三十二開
印張:三二·五　字數八四〇千字
一九九二年十月第一版　一九九二年十月第一次印刷
印數:一—二〇〇〇
ISBN 7—309—00937—1/B·47
定價:叁拾貳圓

內容提要

本書上始商周，下迄現代，共收錄中國歷代哲學名著二百七十四部(包括單篇)。分爲六編：先秦兩漢編，魏晉南北朝編，隋唐五代編，宋元編，明清編，近現代編。大凡先秦子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學、清代朴學、近代太平天國、資產階級革命派和改良派、現代重要的哲學家，以及其他有影響的學者的哲學代表作，不論是署名的，託名的或佚名的，莫不擇採，並予以詳盡的解說。包括：書名、卷數、年代、作者、版本、著述緣由、著作性質、章節篇目、內容大意、影響、研究情況等。具有較大的學術價值和文化積累價值。

V143/12

出版說明

中國學術名著是中國文化的璀璨瑰寶，它博大精深，源遠流長，是中國人民學識和智慧的結晶。爲了弘揚祖國文化，給炎黃子孫和外國友人學習並研究中華典籍提供方便，我們組織專家編纂了《中國學術名著提要》這套大型叢書。

本叢書共收録商周至現代（截止一九四九年）的著名學術著作（篇）約三千種，分爲文學、藝術、語言文字、歷史、哲學、宗教、經學、經濟、政治法律、教育、科技等卷。每一卷又分細類。解說的内容包括：書名（異名、略稱）；正文；版本（擇舉有影響的常見的版本）；作者（姓名、字號、生卒年、籍貫、主要經歷和學説、著述、生平史料）；寫作經過及成書年代；内容大意（總説、序跋、章節篇目、要點特色）；學術影響；研究情況等。待各卷出齊以後，還將作合成增補工作，使之成爲一部類似於《四庫全書總目提要》的大型工具書。

復旦大學出版社

一九九二年十月

哲學卷編委會

主　　編：潘富恩

副 主 編：李定生　陳士强　胡　嘯

主要撰稿人（以姓氏筆劃爲序）：

于鵬彬　王新春　朱　鋒　李定生
吳仁傑　胡　嘯　施忠連　洪　波
夏德元　高若海　徐洪興　徐儀明
徐敦鑣　殷南根　郭建慶　陳士强
陳增輝　董德福　賀聖迪　張生泉
趙志偉　潘富恩　潘良楨　鄭偉宏
劉康德　錢憲民　盧守助　戴洪才
羅文濤

責任編輯：高若海

《中國學術名著提要》編委會

主　編：周谷城

編　委（以姓氏筆畫爲序）：

朱維錚　吳德潤　胡裕樹　姜義華

徐餘麟　高若海　葉孝先　葉世昌

章培恒　陳士强　蔣孔陽　潘富恩

執行編委：吳德潤

前言

本卷是以弘揚中國優秀的思想文化，促進中華民族以至整個人類認識思維的提高和發展，開掘智慧，發達事業，爲宗旨編寫的《中國學術名著提要》中哲學類著作的提要。

全卷分爲六篇：先秦兩漢編；魏晉南北朝編；隋唐五代編；宋元編；明清編；近現代編。上始商周，下迄現代（截止於一九四九年以前出版或發表的作品），共收錄歷代哲學名著（包括與哲學密切相關的、也可編入他類的一些名著）二百七十四部（包括單篇）。大凡先秦子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋明理學、清代朴學、近代太平天國、資產階級革命派和改良派、現代重要的哲學家，以及其他有影響的學者的哲學代表作，不論是署名的，託名的或佚名的，莫不擇採，以利研究。

對見錄於本卷的每一部著作（或單篇）的解說，大致包括以下內容：書名（包括異名、略稱）、卷數（或篇數）、年代與作者、成書時間、通行的主要版本，作者小傳（包括姓名、生卒年、字號、籍貫、主要經歷、學說、著述和生平史料等）；本書的著述緣由、性質、章節篇目、重要的序跋、內容大意和影響；研究情況與參考書目等。

本卷大體上以作者的卒年的先後爲序，依次編排。對於一些跨朝代的人物的著作，託名或佚名的著

作，合作編寫的著作，則根據學術界已採用的分類法和傳統習慣，予以編次。

參加本卷編寫的，是復旦大學和其他高校、研究單位、學術機構、出版部門從事中國哲學史教學與研究的專業工作者，而以復旦大學哲學系中國哲學史教研室爲主。他們中的不少人曾經參加了《辭海·哲學分册》、《哲學大辭典》，以及由已故的王蘧常教授主編的中國思想家傳記總集——《中國歷代思想家傳記匯詮》（全三册）的編寫，對原著相當熟悉，所撰的提要反映了目前學術界的研究狀況及撰稿人的研究成果。也有一些是新人撰寫的。由於在統稿和審稿時作了大量的編輯加工工作，因此，全卷的體例以及所要求達到的理論深度大致上是統一的。

本卷的先秦兩漢編和魏晉南北朝編，由李定生選定篇目並組稿；隋唐五代編，由陳士强選定篇目並組稿；宋元編，由潘富恩選定篇目並組稿；明清編和近現代編，由胡嘯選定篇目並組稿。全書的統稿和編目工作由陳士强承擔。潘富恩總其成。責任編輯高若海爲本卷的編輯出版，做了許多工作。

編　者

一九九二年七月

目錄

前言

先秦兩漢編

周易……（三）
尚書……（九）
周髀算經……（一三）
管子……（一四）
晏子春秋……（二〇）
老子……（春秋）老聃（二四）
論語……（春秋）孔丘（二七）
國語……（春秋）左丘明（三三）
孫子兵法……（春秋）孫武（三七）
墨子……（戰國）墨翟（四二）
墨經……（四七）
甘石星經……（五二）
列子……（五四）
文子……（五八）
孫臏兵法……（戰國）孫臏（六一）
商君書……（戰國）商鞅（六四）
申子……（戰國）申不害（六六）
慎子……（戰國）慎到（六八）
孟子……（戰國）孟軻（六九）
莊子……（戰國）莊周（七六）
公孫龍子……（戰國）公孫龍（八四）
荀子……（戰國）荀況（八九）

韓非子……〔戰國〕韓非（九五）
黃帝四經……（一〇〇）
黃帝內經……（一〇五）
戰國策……（一一〇）
禮記……（一一三）
大學……（一一六）
中庸……（一一九）
禮運……（一二三）
孝經……（一二五）
呂氏春秋……〔秦〕呂不韋（一二七）
新語……〔西漢〕陸賈（一三四）
新書……〔西漢〕賈誼（一三九）
論裸葬書……〔西漢〕楊王孫（一四四）
淮南子……〔西漢〕劉安（一四五）
論六家要旨……〔西漢〕司馬談（一五〇）
春秋繁露……〔西漢〕董仲舒（一五二）
鹽鐵論……〔西漢〕桓寬（一五七）
說苑……〔西漢〕劉向（一六一）
老子指歸……〔西漢〕嚴遵（一六五）
太玄……〔西漢〕揚雄（一六九）
法言……〔西漢〕揚雄（一七三）
新論……〔東漢〕桓譚（一七六）
易林……〔東漢〕崔篆（一八〇）
諸子略……〔東漢〕班固（一八三）
白虎通義……〔東漢〕班固（一八六）
論衡……〔東漢〕王充（一九一）
太平經……（一九六）
潛夫論……〔東漢〕王符（二〇〇）
政論……〔東漢〕崔寔（二〇五）
周易參同契……〔東漢〕魏伯陽（二〇七）
申鑒……〔東漢〕荀悅（二一〇）
中論……〔東漢〕徐幹（二一三）
傷寒論……〔東漢〕張仲景（二一六）
昌言……〔東漢〕仲長統（二一九）

理惑論……〔東漢〕牟子（二三四）

魏晉南北朝編

諸葛亮集……〔三國〕諸葛亮（二三九）
人物志……〔三國〕劉劭（二三三）
論語集解……〔三國〕何晏（二三七）
周易略例……〔三國〕王弼（二三九）
孔子家語……〔三國〕王肅（二四三）
阮籍集……〔三國〕阮籍（二四八）
嵇康集……〔三國〕嵇康（二五二）
博物志……〔西晉〕張華（二五六）
崇有論……〔西晉〕裴頠（二五八）
言盡意論……〔西晉〕歐陽建（二六〇）
莊子注……〔西晉〕郭象（二六三）
物理論……〔西晉〕楊泉（二六八）
墨辯注……〔西晉〕魯勝（二七二）
錢神論……〔西晉〕魯褒（二七五）
抱朴子……〔東晉〕葛洪（二七八）
詰鮑篇……〔東晉〕葛洪（二八二）
老子疑問反訊……〔東晉〕孫盛（二八五）
肇論……〔東晉〕僧肇（二八九）
沙門不敬王者論……〔東晉〕慧遠（二九二）
世說新語……〔劉宋〕劉義慶（二九六）
達性論……〔劉宋〕何承天（三〇〇）
報應問……〔劉宋〕何承天（三〇三）
神滅論……〔梁〕范縝（三〇五）
弘明集……〔梁〕僧祐（三〇七）
辨命論……〔梁〕劉孝標（三一一）
齊民要術……〔北魏〕賈思勰（三一三）
顏氏家訓……〔北齊〕顏之推（三一五）

隋唐五代編

摩訶止觀……〔隋〕智顗（三二三）

文中子……〔隋〕王通（三三一）
三論玄義……〔隋〕吉藏（三三五）
辯正論……〔唐〕法琳（三三九）
安樂集……〔唐〕道綽（三四三）
五經正義……〔唐〕孔穎達（三四八）
集沙門不應拜俗等事……〔唐〕彥悰（三五一）
成唯識論……〔唐〕玄奘（三五六）
廣弘明集……〔唐〕道宣（三六三）
集古今佛道論衡……〔唐〕道宣（三六六）
因明入正理論疏……〔唐〕窺基（三六八）
法苑珠林……〔唐〕道世（三七二）
華嚴經金師子章……〔唐〕法藏（三八二）
壇經……〔唐〕慧能（三八六）
史通……〔唐〕劉知幾（三八九）
坐忘論……〔唐〕司馬承禎（三九三）
金剛錍……〔唐〕湛然（三九五）
柳宗元集……〔唐〕柳宗元（三九八）
天說……〔唐〕柳宗元（四〇二）
天對……〔唐〕柳宗元（四〇四）
封建論……〔唐〕柳宗元（四〇六）
韓昌黎集……〔唐〕韓愈（四〇九）
原道……〔唐〕韓愈（四一四）
復性書……〔唐〕李翱（四一八）
原人論……〔唐〕宗密（四二二）
禪源諸詮集都序……〔唐〕宗密（四二七）
劉禹錫集……〔唐〕劉禹錫（四三六）
兩部大法相承師資付法記……〔唐〕海雲（四三八）
無能子……〔唐〕無名氏（四四三）
化書……〔五代〕譚峭（四四六）

宋元編

景德傳燈錄……〔北宋〕道原（四五一）
徂徠集……〔北宋〕石介（四五五）
李覯集……〔北宋〕李覯（四五九）

春秋尊王發微……〔北宋〕孫復（四六三）
輔教篇……〔北宋〕契嵩（四六七）
周子全書……〔北宋〕周敦頤（四七〇）
皇極經世……〔北宋〕邵雍（四七四）
張載集……〔北宋〕張載（四七八）
洪範傳……〔北宋〕王安石（四八四）
老子注……〔北宋〕王安石（四八七）
二程集……〔北宋〕程顥、程頤（四八九）
周易程氏傳……〔北宋〕程頤（四九三）
潛虛……〔北宋〕司馬光（四九七）
夢溪筆談……〔北宋〕沈括（五〇一）
東坡易傳……〔北宋〕蘇軾（五〇五）
龜山集……〔北宋〕楊時（五〇八）
知言……〔南宋〕胡宏（五一二）
古尊宿語錄……〔南宋〕曉藏主（五一四）
橫浦集……〔南宋〕張九成（五一六）
南軒集……〔南宋〕張栻（五二〇）
東萊集……〔南宋〕呂祖謙（五二四）
性理字訓……〔南宋〕程端蒙（五二八）
陸九淵集……〔南宋〕陸九淵（五三一）
陳亮集……〔南宋〕陳亮（五三四）
朱子語類……〔南宋〕朱熹（五三八）
伊洛淵源錄……〔南宋〕朱熹（五四二）
四書集注……〔南宋〕朱熹（五四五）
晦庵集……〔南宋〕朱熹（五四九）
近思錄……〔南宋〕朱熹、呂祖謙（五五三）
誠齋易傳……〔南宋〕楊萬里（五五六）
樂邦文類……〔南宋〕宗曉（五六〇）
葉適集……〔南宋〕葉適（五六三）
習學記言……〔南宋〕葉適（五六七）
北溪字義……〔南宋〕陳淳（五七〇）
慈湖遺書……〔南宋〕楊簡（五七三）
真西山全集……〔南宋〕真德秀（五七六）
大學衍義……〔南宋〕真德秀（五七九）

鶴山全集……〔南宋〕魏了翁（五八一）
五燈會元……〔南宋〕普濟（五八四）
黃氏日抄……〔南宋〕黃震（五八七）
文山先生全集……〔南宋〕文天祥（五九〇）
困學紀聞……〔南宋〕王應麟（五九四）
魯齋遺書……〔元〕許衡（五九八）
劉靜修先生文集……〔元〕劉因（六〇一）
伯牙琴……〔元〕鄧牧（六〇四）
草廬吳文正公文集……〔元〕吳澄（六〇六）
三教平心論……〔元〕劉謐（六〇九）

明清編

郁離子……〔明〕劉基（六一五）
理學類編……〔明〕張九韶（六一八）
性理大全……〔明〕胡廣（六二一）
佛法金湯編……〔明〕心泰（六二四）
薛敬軒先生文集……〔明〕薛瑄（六三一）
讀書錄……〔明〕薛瑄（六三四）
康齋文集……〔明〕吳與弼（六三七）
居業錄……〔明〕胡居仁（六四〇）
白沙子全集……〔明〕陳獻章（六四四）
陽明全書……〔明〕王守仁（六四七）
傳習錄……〔明〕王守仁（六五二）
王心齋先生遺集……〔明〕王艮（六五七）
涇野子內篇……〔明〕呂柟（六六〇）
柏齋集……〔明〕何瑭（六六四）
慎子……〔明〕王廷相（六六七）
雅述……〔明〕王廷相（六七一）
困知錄……〔明〕羅欽順（六七四）
整庵存稿……〔明〕羅欽順（六七七）
明道編……〔明〕黃綰（六八〇）
甘泉文集……〔明〕湛若水（六八四）
格物通……〔明〕湛若水（六八七）

困辨録……〔明〕聶豹（六九〇）
問辨録……〔明〕高拱（六九三）
何心隱集……〔明〕何心隱（六九六）
張太岳全集……〔明〕張居正（六九九）
焚書……〔明〕李贄（七〇三）
藏書……〔明〕李贄（七〇六）
小心齋劄記……〔明〕顧憲成（七〇九）
呻吟語……〔明〕呂坤（七一一）
劉子全書……〔明〕劉宗周（七一五）
榕壇問業……〔明〕黃道周（七一九）
無何集……〔清〕熊伯龍（七二二）
物理小識……〔清〕方以智（七二七）
通雅……〔清〕方以智（七三一）
東西均……〔清〕方以智（七三五）
理學宗傳……〔清〕孫奇逢（七三八）
夏峯先生集……〔清〕孫奇逢（七四一）
陳確集……〔清〕陳確（七四四）
葬書……〔清〕陳確（七四七）
大學辨……〔清〕陳確（七五一）
瞽言……〔清〕陳確（七五四）
朱舜水集……〔清〕朱之瑜（七五七）
日知録……〔清〕顧炎武（七六一）
顧亭林詩文集……〔清〕顧炎武（七六五）
張子正蒙注……〔清〕王夫之（七六八）
尚書引義……〔清〕王夫之（七七一）
周易外傳……〔清〕王夫之（七七四）
讀通鑑論……〔清〕王夫之（七七八）
明夷待訪録……〔清〕黃宗羲（七八一）
明儒學案……〔清〕黃宗羲（七八四）
宋元學案……〔清〕黃宗羲、全祖望（七八九）
弘道書……〔清〕費密（七九一）
潛書……〔清〕唐甄（七九三）
四存編……〔清〕顏元（七九六）
四書正誤……〔清〕顏元（七九九）

二曲集……〔清〕李顒（八〇一）
大學辨業……〔清〕李顒（八〇三）
恕谷後集……〔清〕李顒（八〇六）
原善……〔清〕戴震（八〇八）
孟子字義疏證……〔清〕戴震（八一一）
土觀宗派源流……〔清〕土觀（八一五）
意言……〔清〕洪亮吉（八一三）
雕菰集……〔清〕焦循（八一六）
漢學商兑……〔清〕方東樹（八一八）

近現代編

龔自珍全集……〔近代〕龔自珍（八三五）
古微堂集……〔近代〕魏源（八三六）
天朝田畝制度……〔近代〕洪秀全（八四一）
資政新篇……〔近代〕洪仁玕（八四四）
庸庵全集……〔近代〕薛福成（八四八）
仁學……〔近代〕譚嗣同（八五一）
警世鐘……〔近代〕陳天華（八五五）
革命軍……〔近代〕鄒容（八五八）
盛世危言……〔近代〕鄭觀應（八六一）
原强……〔近代〕嚴復（八六五）
天演論……〔近代〕嚴復（八六七）
新學僞經考……〔近代〕康有爲（八六九）
孔子改制考……〔近代〕康有爲（八七四）
大同書……〔近代〕康有爲（八七七）
靜庵文集……〔近代〕王國維（八八二）
變法通議……〔近代〕梁啓超（八八七）
清代學術概論……〔近代〕梁啓超（八九一）
中國近三百年學術史……〔近代〕梁啓超（八九六）
訄書……〔近代〕章炳麟（九〇一）
檢論……〔近代〕章炳麟（九〇四）
諸子學略說……〔近代〕章炳麟（九〇六）
菿漢昌言……〔近代〕章炳麟（九〇九）

孫文學說……〔近代〕孫中山（九一二）
李大釗文集……〔現代〕李大釗（九一五）
人生哲學……〔現代〕李石岑（九一八）
獨秀文存……〔現代〕陳獨秀（九二二）
吳虞文錄……〔現代〕吳虞（九二六）
中國哲學史大綱（卷上）……〔現代〕胡適（九二九）
胡適文存……〔現代〕胡適（九三四）
魏晉玄學論稿……〔現代〕湯用彤（九三九）
漢魏兩晉南北朝佛教史……〔現代〕湯用彤（九四三）
新唯識論……〔現代〕熊十力（九五一）
十力語要……〔現代〕熊十力（九五六）
科學與人生觀……〔現代〕張君勱（九六一）
近代中國啓蒙運動史……〔現代〕何干之（九六六）
認識論……〔現代〕張東蓀（九七〇）
十批判書……〔現代〕郭沫若（九七四）
知識論……〔現代〕金岳霖（九七七）
東西文化及其哲學……〔現代〕梁漱溟（九八一）
鄉村建設理論……〔現代〕梁漱溟（九八五）
中國文化要義……〔現代〕梁漱溟（九八八）
新理學……〔現代〕馮友蘭（九九二）
新原人……〔現代〕馮友蘭（九九五）
先秦諸子繫年……〔現代〕錢穆（九九九）
中國道教史……〔現代〕傅勤家（一〇〇二）
文化與人生……〔現代〕賀麟（一〇〇七）
近五十年中國思想史……〔現代〕郭湛波（一〇一一）
先秦辯學史……〔現代〕郭湛波（一〇一四）
中國哲學大綱……〔現代〕張岱年（一〇一七）

先秦兩漢編

周易

《周易》，又名《易經》、《易》，十二篇。「周」，指周代，「易」有「簡易」、「變易」、「不易」三義。包括《經》、《傳》兩部分。《經》即《周易》古經，分上下兩篇，大致成於西周前期；《傳》即《易傳》，又稱《易大傳》、《十翼》，大致問世於戰國中後期。通行本有：一、東漢鄭玄注本，有清同治十二年（一八七三）粵東書局刻《古經解彙函》本《鄭玄周易注》，光緒十六年（一八九〇）山東書局刻《通德遺書可見錄》本《周易鄭注》；二、魏王弼注、晉韓康伯注本，有清乾隆四十八年（一七八三）武英殿刻《十三經注疏》本《周易正義》（唐孔穎達正義）；三、唐李鼎祚《周易集解》，有明萬曆中刻《秘册彙函》本；四、唐史徵《周易口訣義》，有清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本；五、清孫堂《漢魏二十一家注》，有清嘉慶四年（一七九九）平湖孫氏映雪堂刻本；六、一九五七年中華書局《周易古經今注》（近人高亨撰）本；七、一九七九年齊魯書社《周易大傳今注》（高亨撰）本，等等。

《周易》中《經》、《傳》的作者，歷史上向來衆說不一。西漢盛行「三代聖人」說，認爲創八卦的是伏羲，重卦的是周文王，作《十翼》的是孔子。司馬遷《史記》云：「伏羲作八卦」（《日者列傳》）；西伯囚羑里，「益《易》之八卦爲六十四卦」（《周本紀》）；「孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》」（《孔子世家》）。這些記載成爲影響西漢一代的權威性論斷。直至隋唐，「人更三聖，世歷三古」（《漢書·藝文志》）之說，仍

爲人們普遍接受。始對此說提出異議的是北宋歐陽修，認爲《易傳》諸篇前後牴牾，決非出自一人之手。清姚際恒、康有爲都提出有力論據，推證《易傳》非孔子所作。本世紀二、三十年，顧頡剛、郭沫若、李鏡池等人就《經》、《傳》作者展開熱烈爭辯。盡管觀點不一，然而《易》非出於一人，非成於一時，已成爲各家共識。近幾年來，隨着考古的發現，人們從殷商甲骨文、青銅器銘文的「奇字」上，發現了筮數與《周易》八卦的聯係，推斷出《易經》是經過整理的筮書，凝結着遠古先民的智慧。《易傳》則是儒家弟子對《易經》的最初解釋，他們利用原書的筮書形式，賦予其深邃的哲學內容。

《周易》既是一部占筮之書，又是一部有着特殊框架的哲學著作。其寓含的哲學思想，按《經》、《傳》分述如下：

《易經》是通過卦的排列、卦形的變化及卦、爻辭來喻示哲理的。其基本符號爲陽「—」與陰「- -」，陽、陰符號三疊，便成爲八種不同的圖形，是爲八卦，即乾☰、坤☷、震☳、巽☴、坎☵、離☲、艮☶、兌☱，它們分別象徵着天、地、雷、風、水、火、山、澤等八種不同的物體。八卦中任意兩卦相重，都可以組成新卦，從而又推衍成六十四卦。從其排列看，六十四卦以《乾》、《坤》爲始，以《既濟》、《未濟》爲終，喻示着事物從發生到形成過程中的諸演化階段。從相承相鄰的兩卦看，多以卦象互倒爲次序，如《泰》䷊、《否》䷋，《既濟》䷾、《未濟》䷿，分別象徵着通泰與否閉、成功與未成的不同狀態。在每一卦的符號下，各繫有卦辭與爻辭，卦爻辭糅合進了一部分民間短歌、歷史故事、筮人對吉凶朕兆的神秘猜測，但也有些反映着事物的聯係，預示着事物的發展演化。如《乾》卦的爻辭「潛龍勿用」、「見龍在田」、「躍在淵」、「飛龍在天」、「亢龍有悔」，則描述了巨龍從「潛」而「勿用」到飛騰於天的變化，並通過「亢龍有悔」預示着事物發展到極端就會帶來的不利。

《否》卦的爻辭「休否，大人吉」，「傾否，先否後喜」，闡述了從不利地位向有利方面的轉化，關鍵在於對否閉之態的終止和傾覆，强調了變革的作用。

《易傳》由《文言》、《彖傳》上下、《象傳》上下、《繫辭傳》上下、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》組成。

《文言》，分兩節，是對《乾》、《坤》兩卦的解說，又稱《乾文言》、《坤文言》。

《彖傳》，六十四節，分釋各卦卦名及卦辭。《周義正義》引褚氏、莊氏云：「彖，斷也，斷定一卦之義，所以名《彖》也。」王弼《周易略例》稱《彖》「統論一卦之體，明其所由之旨」。

《象傳》，分釋卦象與爻象。釋卦象者稱爲《大象傳》，釋爻象者稱爲《小象傳》。《繫辭傳》云：「象也者，像此者也」，《象傳》之辭，多是對卦、爻象象徵意義的闡發。

《繫辭》，分上下兩篇，通論《易經》義蘊與功用，亦談及八卦起源及《周易》筮法。

《說卦傳》，專論八卦所象之事物，不言及六十四卦。

《序卦傳》，解說六十四卦的排列順序，說明諸卦的相承相鄰關係。

《雜卦傳》，不依六十四卦順序，成對論述兩卦，揭示其卦旨及「錯」（亦稱「旁通」）「綜」（亦稱「反對」）關係。

《十翼》以陰、陽爲基始，構築了一個完整的哲學體系，哲學思想極爲豐富，主要有：

一、認爲天地萬物都是客觀存在着的，它們在時間上悠深久遠，在空間上廣博無垠，存在着永不衰竭的運動。「天地養萬物」（《頤·彖》），「有天地，然後萬物生焉，盈天地之間者唯萬物」（《序卦》）。贊揚天、地生養萬物之德：「大哉！乾元，萬物資始」（《乾·彖》），「至哉！坤元，萬物資生」（《坤·彖》）。天地、陰陽的交合，

才造成萬物自由生長、生機盎然的局面。「天地交而萬物通」(《泰·彖》)，「天地相遇，品物咸章也」(《姤·彖》)。

二、認爲人是自然的產物，人類社會同樣是天地、陰陽交感作用的結果。「天地絪緼，萬物化醇，男女構精，萬物化生」(《繫辭》下)。有「天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下」(《序卦》)。在《易傳》的宇宙模式中，人與自然和諧統一，人成爲自然的派生物，人的社會屬性同樣可用象徵自然界的八卦、六爻來表示，如乾爲君、爲父、爲夫，坤爲臣、爲母、爲妻，震爲長男，巽爲長女，坎爲中男，離爲中女(見《說卦》)。於是，自然界的運動變化規律，同樣制約着人類社會，「天道」與「人道」相通。

三、認爲天地萬物無時不在發生變化。陰陽交替、「剛柔相推而生變化」「一闔一辟謂之變，往來不窮謂之通」(《繫辭》上)，以爲變化才是事物發展的絕對狀態，「通變則謂事」(同上)。强調《易》的要旨在於「變」，「爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」(《繫辭》下)並提出「窮則變，變則通，通則久」(同上)的名言。順應「天道」，主動變化世界就是「革」，「革，去故也。」(《雜卦》)並以極大熱忱，肯定、頌揚順天應人的社會變革。「天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。革之時，大矣哉！」(《革·彖》)

四、在倫理上，認爲夫妻、父子、君臣等級關係的產生、上下禮儀的確立，也是由「天地」所生。「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣」(《繫辭》上)，「乾道成男，坤道成女」(同上)，由此，男女、夫妻、父子、君臣才有了尊卑、貴賤之別，故云：「男女正，天地之大義也」(《家人·彖》)，「陰雖有美，含之以從王事，弗敢

成也」(《坤・文言》)，唯有妻順夫、臣順君，才能實現自己的才德。又認爲人性之善，成於對天道的繼承，「一陰一陽謂之道，繼之者，善也，成之者，性也」(《繫辭》上)；人道之仁義，本於天道陰陽之理，「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」(《說卦》)。並根據卦象，推衍出君子應有的品德，如「天行健，君子以自强不息」(《乾・象》)，「地勢坤，君子以厚德載物」(《坤・象》)，「山上有水，蹇。君子以反身修德」(《蹇・象》)等。

五、在美學上，認爲美亦是天地、陰陽所生。「天地感，而萬物化生」(《咸・彖》)，「日月麗乎天，百谷草木麗乎土」(《離・彖》)。天地的美在於天地之德，人的內在品德的美乃是人最高的美：「君子『黃』中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也。」(《坤・文言》)提出「象」、「意」、「辭」等概念。在「象」與「物」的關係上，論述了觀物取象的原則，在「象」與「意」的關係上，主張「立象以盡意」(《繫辭》上)；在「情」與「辭」關係上，提出「聖人之情見於辭」(《繫辭》下)，「設卦以盡情僞」(《繫辭》上)，又提出「神」的概念：「神也者，妙萬物而爲言者也」(《說卦》)，要求語言含蓄傳神，「其稱名也小，其取類也大；其旨遠，其辭文」(《繫辭》下)。在「文」「質」關係上，以「進德修業」放於首位，主張「修辭立其誠」(《乾・文言》)，亦重視「文」的作用，提出「物相雜，故曰文」(《繫辭》下)。這些概念，爲中國古典美學范疇體系的建立，奠定了基礎。

總之，《易傳》是以《易經》哲學爲基礎，在對經義的闡釋、發揮中，建立起自己的宏偉哲學體系，這是《易傳》哲學思想的重要特色。

《周易》作爲一部「極天地之淵蘊，盡人事之終始」(宋胡瑗《周易口義》)的寶典，對中國古代哲學、乃至

中華傳統文化有着極爲深遠的影響。孔子晚年研究《易》，《史記》稱其「讀《易》韋編三絶」（《孔子世家》），他創立儒學，以《周易》作爲傳授的「六經」之一。漢武帝時，儒家獲得獨尊地位，朝廷設「五經博士」，《易》經躍爲儒家諸經之首，成爲儒學最高哲學典籍，並被視爲「大道之源」。漢、魏，《易》學昌盛，注家蜂起，主要有孟喜、京房、焦贛、費直、馬融、荀爽、鄭玄、劉表、宋衷、虞翻、陸績、王肅、王弼諸家。王弼以老、莊思想解《易》，一改漢儒以《易》象、《易》數解經的「象數」舊習，首倡「義理」之風，從而使漢代《易》學走向衰退。唐孔穎達爲王弼、韓康伯注作疏，將其列入《五經正義》，使王弼《易》學，幾定於一尊。及宋，陳摶、劉牧、邵雍亦言象數，而後遂有「河圖」、「洛書」諸圖說，遂使「象數學」重新勃興。而胡瑗、程頤專闡義理，也使「義理學」蔚爲大觀。從此「象數」與「義理」成爲《易》學研究的兩大並行不悖的學派。本世紀以來，人們除了在象數、義理方面進行深入研究外，亦開拓了從史學、文學、哲學、自然科學等角度研究的新領域，特別是天文、數學、醫學、氣功領域的研究，使古老的《周易》越加煥發出奪目的光彩。

有關《周易》的研究著作主要有：西漢焦贛《易林》、京房《易傳》、唐孔穎達《周易正義》、郭京《周易舉正》、宋劉牧《易數鉤隱圖》、胡瑗《周易口義》、司馬光《溫公易說》、蘇軾《東坡易傳》、張載《橫渠易說》、程頤《周易程氏傳》、朱熹《周易本義》、張栻《南軒易說》、呂祖謙《古易音訓》、楊萬里《誠齋易傳》、元吳澄《易纂言》、胡震《周易衍義》、明胡廣等《周易大全》、蔡清《易經蒙引》、陳士元《易象鉤解》、董守諭《卦度考略》、清孫奇逢《讀易大旨》、黃宗羲《易學象數論》、王夫之《周易稗疏》、李光地《周易觀彖》、惠士奇《易說》、惠棟《易漢學》、焦循《周易補疏》、近人尚秉和《周易尚氏學》、今人李鏡池《周易探源》、楊樹達《周易古義》、于省吾《易經新記》等。（高若海）

尚書

《尚書》，又稱《書》、《書經》。相傳由孔子編選而成，有百篇之目。到西漢初《尚書》已散佚。後由濟南伏勝傳授，存二十八篇。因用漢代通行文字隸書抄寫，故名《今文尚書》。武帝時又加入《泰誓》一篇，故《今文尚書》合有二十九篇。又，據說在武帝末年，魯共王劉餘在孔子舊宅邸壁中發現《尚書》，較《今文尚書》多出十六篇，因用漢以前的古文字抄寫，故名《古文尚書》，亦稱《逸書》，已佚，現只存篇目和少量佚文。今傳《古文尚書》二十五篇和孔安國《尚書傳》（一稱《尚書孔氏傳》），爲東晉時豫章內史梅賾所獻。唐初編定《五經正義》，《尚書》就包括了晚出的二十五篇經傳。宋代學者吳棫、朱熹開始懷疑，經明代梅鷟、清代閻若璩、惠棟等相繼考證和辨僞，學術界已公認今傳《古文尚書》是僞作。現在通行的《十三經注疏》中的《尚書》，就是《今文尚書》和僞《古文尚書》的合編本。有明汲古閣刻本、清武英殿刻本、清阮元校勘本等。

《尚書》是中國最古的一部史料彙編集。其記錄上起傳說的堯舜，下訖春秋中葉的秦穆公，時間約當於公元前二千年至公元前六百多年，按虞、夏、商、周順序編排。但有些篇據學者考定當爲後來儒家補充進去，如《堯典》、《禹貢》、《洪範》等均爲戰國時作品。《尚書》的體例，傳統分爲典、謨、訓、誥、誓、命六種，除《禹貢》似地理記而外，其余多爲訓下告上之詞。作爲先秦的史料，只有《今文尚書》比較可靠，使用時必須慎重。《今文尚書》的篇目如下：

一、堯典（合今本《舜典》而無《舜典》篇首二十八字），二、皋陶謨（合今本《益稷》），三、禹貢，四、甘誓，五、湯誓，六、盤庚，七、高宗肜日，八、西伯戡黎，九、微子，十、泰誓（非今本僞《泰誓》），十一、牧誓，十二、洪範，十三、金縢，十四、大誥，十五、康誥，十六、酒誥，十七、梓材，十八、召誥，十九、洛誥，二十、多士，二十一、無逸，二十二、君奭，二十三、多方，二十四、立政，二十五、顧命（合今本《康王之誥》），二十六、費誓，二十七、呂刑，二十八、文侯之命，二十九、秦誓。其中《盤庚》分爲上中下三篇，《泰誓》亦分爲上中下三篇，《顧命》另分出《康王之誥》一篇，所以《今文尚書》二十九篇舊時又往往稱作三十四篇。

《尚書》中保存了不少有關先秦哲學史方面的資料，其中比較重要的是「天命」思想、「敬德」「保民」思想和《洪範》「五行」思想。茲擇要介紹如下：

一、「天命」思想。「天命」觀念是商周時代統治者的主要思想，這一點不僅在甲骨文和金文中有所反映，在《尚書》中也得到大量印證。如：《康誥》中說「天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，越厥邦厥民。」（意爲「上天給重大使命於我的文王，討伐殷，接收殷的國土和人民。」）《召誥》中說：「皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命。」（意爲「上天改派他的長子，接收大殷國的統治。」）《梓材》中說：「皇天既付中國民越厥疆土於先王。」（意爲「上天把中國的人民和疆土都交給我先王來統治了。」）《多士》中說：「非我小國敢弋殷命，惟天不畀。」（意爲「不是我們周國這樣的小國敢違背殷的命令，是天不保佑殷朝。」）等等。

二、「敬德」「保民」思想。西周滅商後，周統治者一方面承繼了殷人的「天命」思想，另一方面又在某種程度上對「天」表示懷疑，從而提出了「敬德」和「保民」的思想。如《君奭》中說：「天不可信，我道惟寧王德延。」（意爲「天是不可信任的，只有遵守文王的德政，才可以永享。」）《召誥》中說：「我不敢知曰：有夏服天命

惟有歷年，我不敢知曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰：有殷受天命惟有歷年，我不敢知曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。」（意爲「我不敢這麼說：夏承受了天命，他們的年代就會長久；也不敢這麼說：他們不會長久。我只能說：他們只因不修明自己的德行，早就喪失了天命。我也不敢這麼說：殷承受了天命，他們的年代就會長久；也不敢這麼說：他們不會長久。我也只能說：他們只因不能修明自己的德行，早就喪失了天命。」）《召誥》中又說：「惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。」（意爲「只要國王能修明自己的德行，以德行事，這樣才能求得上天的福佑，保持王位永久。」）這種「敬德」思想基本都是周公闡述的。此外周公還提出了「保民」思想。他從商亡的歷史教訓中認識到：「小人難保」（《康誥》）。要求統治者「治民祗懼」（《無逸》），不要貪圖享樂，「無康好逸豫」（《康誥》），要知「稼穡之艱難」（《無逸》）。在行爲上要「慎刑」、「明罰」，按照「常典」和「正刑」來「治民」，「寧民」，不能濫用刑罰和不正常手段，「勿用非謀非彝」（《康誥》）。從而，達到「子子孫孫永保民」（《梓材》）的目的。

三、《洪範》「五行」思想。《尚書》中的《洪範》篇，相傳是周武王滅商後，向箕子詢問治國方法，箕子所陳述的九條大法。「洪」是大的意思，「範」是規範、法的意思。這是一篇包括自然、政治、宗教諸方面的、具有相當完整思想體系的論文，據近人考定爲戰國時的作品。「洪範九疇」的內容是：「初一曰五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰向用五福、威用六極。」其中「五行」是「洪範」的基礎，其內容是：「一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」這是先秦時代原始「五行說」的一個很完整的表述。《洪範》篇就是以這個「五行」說爲綱，推

衍到人的貌、言、視、聽、思「五事」，推衍到國家諸種政治的「八政」，推衍到歲、月、日、星辰、曆數「五紀」，推衍到樹立一個至大公正的標準的「皇極」，推衍到王者具有的「三德」，推衍到卜筮的「稽疑」，推衍到天人感應徵兆的「庶徵」，推衍到勸善戒惡的「五福」「六極」。

《尚書》作爲我國上古時代的歷史文件和部分追述古代事跡的著作彙編，具有很高的史料價值。同時，它作爲儒家的「五經」之一，對中國古代社會的政治和文化具有很大影響。從哲學史角度看，它所包含的「天命」思想、「敬德保民」思想和「五行」思想等，對後世哲學的發展演變，都留下了深深的印記。

歷代有關《尚書》的研究著作很多，今存重要的有：唐孔穎達的《尚書正義》、宋蔡沈的《書經集傳》、清江聲的《尚書集注音疏》、孫星衍的《尚書今古文注疏》等。其中孫星衍的注疏採輯了不少前人的研究成果，是注釋本中較完備的一種，此書有中華書局一九八六年版的標點本。另外，有關僞《古文尚書》的考定，以清閻若璩的《尚書古文疏證》、惠棟的《古文尚書考》爲佳。

（徐洪興）

周髀算經

《周髀算經》，略稱《周髀》，二卷。此書最早著錄於《隋書·經籍志》，並列有趙爽注和甄鸞重述本各一卷。一般認爲，它的部分內容（如卷上敘述的周公與商高的對話）出現於西周初期，而最後成書當在西漢之前。通行本有：明汲古閣《津逮秘書》、清《四庫全書》本、《學津討原》本、近代《叢書集成初編》本、《槐廬

數書二編》本等。

《周髀算經》是我國最古的一部天文算學著作，也是《算經十書》之一。唐李籍在爲本書所撰寫的《音義》序中說：「《周髀經》者，以九數勾股重差算日月周天行度、遠近之數，皆得於股表，以表爲股。周天曆度，本包犧氏立法，其傳自周公，受之於大夫商高，周人志之，故曰《周髀》。」本書卷上說：「周髀長八尺，夏至之日晷尺六寸。髀者股也，正晷者勾也。」「古時天子治周，此數望之從周，故曰『周髀』。」髀爲古人測日影所用的標桿，以此標桿爲股（直角三角形中構成直角的較長直角邊），以影長爲勾（較短直角邊），通過勾股間的數學運算，進行包括日影在內的地上和天上的各種觀測、測量，此即所謂「勾股測望」。而「周」字，一般釋爲周代之周，也有釋爲圓周之周的。

《周髀算經》卷上，首先以周公與大夫商高對話的形式，通過商周之口，闡述了勾股定理：「勾廣三，股修四，徑隅五」，亦即勾三股四絃五。這說明我國很早就發現了這一定理。

接着，書中大量運用了勾股定理，分數乘除以及開平方等方法，對天文作觀測於計算，例如，卷上說：「勾股各自乘，並而開方除之。」「並」即相加。謂勾的平方加上股的平方，然後再取其平方根。這既是對勾的平方加上股的平方等於弦的平方這一勾股定理的具體說明，也是該書業已運用開平方的方法的顯證。

同時，書中明確而又較爲詳細地闡述了一種「蓋天說」的宇宙圖式。卷上說：「方屬地，圓屬天，天圓地方。……笠以寫天。天青黑，地黃赤。天數之爲笠也，青黑爲表，丹黃爲里，以象天地之位。」地是方的，而天則可形象地用一頂半圓形的斗笠來表徵。卷下又說：「天象像笠，地法覆槃（盤），天離地八萬里。」相距八萬里之遥的天與地，一者像一頂半圓形的斗笠，一者像一只倒覆的盤子。並且，具體論述說，「凡日月運行

四極之道，極下者其地高，人所居，六萬里滂沱四隤而下。天之中央亦高四旁六萬里，故日光外所照徑八十一萬里，周二百四十萬里。故日運行處極北，北方日中，南方夜半，日在極東，東方日中，西方夜半，日在極南，南方日中，北方夜半，日在極西，西方日中，東方夜半。凡此四方者，天地四極四和。」

西漢時期，以本書爲代表的「蓋天說」，與另外兩種天文學說或宇宙圖式論，即「宣夜說」和「渾天說」同時並存，彼此間進行過激烈的辯論，它們並成爲我國古代三種最基本的宇宙論學說。

唐初科舉科目有明算，國子監有算學，《周髀算經》與《九章算術》、《海島算經》等十種書（總稱《算經十書》）又被指定爲必讀書，從而對我國天文學、數學以及哲學的發展，產生了重大的影響。

自《周髀算經》成書後，對其進行研究、注疏的，代不乏人。其中，最爲重要的注疏及有關的研究著作，主要有：漢趙爽（一作趙嬰，一作趙君卿，《四庫全書總目提要》云，疑嬰爲爽之譌，爽乃君卿之名）注，北周甄鸞述、唐李淳風等注釋、唐（一作宋）李籍音義等，具載於《津逮秘書》、《四庫全書》、《學津討原》等本《周髀算經》之中。（王新春）

管子

《管子》，八十六篇，託名春秋管仲著，實出於戰國齊稷下學者之手，其中也有西漢學者附益部分。舊書原有三百八十九篇，西漢劉向校書時，刪除重復部分，重新編次，定爲八十六篇。至唐，又有十篇亡佚，剩今

存二十四卷七十六篇。通行本有：南宋紹興間楊忱刻唐尹知章（舊題房玄齡）《管子注》本、明萬曆十年（一五八二）刻趙定宇評《管子》本、萬曆間吳勉學刻《管子》本、天啓五年（一六二五）刻梅士享《管子成書》本、清同治十一年（一八七二）刻戴望《管子校正》本、一九三八年商務印書館版石一參《管子今詮》本、一九五六年北京科學出版社版郭沫若《管子集校》本等。

管仲（？——前六四五），即管敬仲，名夷吾，字仲，潁上（潁水之濱）人。早年曾經商，後由鮑叔牙推荐，被齊桓公任爲卿，歷四十年。任政相齊期間，改革舊政，察能授官，發展農業，實行「相地而衰征」（《國語·齊語》）的政策，按土地好壞分等征賦，用官府力量發展鹽鐵業，鑄造和管理貨幣，終於使齊國富兵强。「齊桓公以霸，九令諸侯，一匡天下，管仲之謀也」（《史記·管晏列傳》）。《史記》卷六十二有傳。

稷下學派，戰國時講學於稷下學宮的學者所形成的學派。稷下位於戰國時齊首都臨淄（今屬山東淄博市）稷門（西邊南首門）附近。齊宣王繼其祖桓公、威王在此擴建學宮，廣招天下游說之士數千人。據《史記·田敬仲完世家》所記：「宣王喜文學游說之士，自如鄒衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，爲上大夫，不治而議論」。來此講學的學者，除上述諸人之外，還有宋鈃、尹文、田巴、魯仲連和荀況等著名人物。由於薈萃了道、法、儒、名、兵、農、陰陽諸家之學，使稷下學宮成爲當時的學術活動中心，並逐漸培育起名顯一時的稷下學派。

《管子》是齊稷下學者的著作總集。書中的八十六篇可分爲八個部分。（一）經言九篇：自《牧民》第一至《幼官圖》第九；（二）外言八篇：自《五輔》第十至《兵法》第十七；（三）內言九篇：自《大匡》第十八至《戒》第二十六（亡佚一篇，有目無文）；（四）短語十八篇：自《地圖》第二十七至《九變》第四十四（佚亡一篇，有目

無文)；(五)區言五篇：自《任法》第四十五至《內業》第四十九；(六)雜篇十三篇：自《封禪》第五十至《問霸》第六十二(佚亡三篇，有目無文)；(七)管子解五篇：自《牧民解》第六十三至《明法解》第六十七(佚亡一篇，有目無文)；(八)輕重十九篇：自《巨乘馬》第六十八至《輕重庚》第八十六(佚亡三篇，有目無文)。其中，《牧民》、《形勢》、《權修》、《乘馬》等篇，是管仲思想的記錄，保存了管仲遺說，《大匡》、《中匡》、《小匡》幾篇，則記載了管仲的遺事；而《輕重》十九篇則反映了西漢初期的經濟思想與經濟政策。餘下各篇，皆反映着稷下學派的觀點。

《牧民》、《形勢》、《權修》、《乘馬》，記錄了管仲的治國主張。《史記》云：「太史公曰：吾讀管氏《牧民》、《山高》、《乘馬》、《輕重》、《九府》，……詳哉其言之也。」(《管晏列傳》)劉向《別錄》指出：「《九府》書民間無有，《山高》一名《形勢》。」可見上述幾篇與管仲的關係。在《形勢》篇中，他强調：「萬事之生也，異趣而同歸」，其所歸就在於道。道是隱蔽無形的，但却可以被認知、運用，「得天之道，其事若自然；失天之道，雖立不安。」認爲治國者必須順從天道。失道者民不來歸，得道者民不離去，「欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。」(同上)《乘馬》認爲，春秋冬夏四時變化，是「陰陽之推移」的結果。「時之短長，陰陽之利用也；日夜之易，陰陽之化也。」人們不能隨意變更這種變化，却可以主動地順應它。《牧民》則從治國的高度，闡述倫理道德的重要。提出：「守國之度，在飾四維」。「何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。禮不逾節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。」如果四維之中缺了一維，國家就會傾斜；缺了兩維，國家就危險；缺了三維，國家就傾覆；缺少四維，國家就會滅亡。又認爲，在衣食獲得滿足之後，倫理道德的培育方顯得格外迫切，提出了「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」的重要命題。

《心術》上下、《白心》、《內業》，通稱爲《管子》四篇，在中國哲學史上地位十分重要。四篇的作者是誰？學術界看法不一。郭沫若、劉節、任繼愈均認爲是宋鈃、尹文所作；張岱年認爲是戰國時齊國管仲學派的著作，馮友蘭則認爲是戰國稷下學派的著作。四篇著作發展了老子關於「道」的學說，提出了精氣一元論，認爲「道」就是「氣」，而氣乃是宇宙萬物的本源。《心術》闡述了作爲萬物本原的「道」是虛而無形的。「道在天地之間，其大無外，其小無內」。「天之道，虛其無形。虛則不屈，無形則無所牴牾，無所牴牾，故遍流萬物而不變。」（《心術》上）《內業》亦指出：「道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也」，「道無根無莖，無葉無榮。萬物以生，萬物以成，命之曰道。」而這種無根無莖、無聲無形的「道」，正是充盈於天地的精氣。「精也者，氣之精者也。氣，道乃生。」（同上）又指出：「是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。是故此氣也，不可止以力，而可安以德，不可呼以聲，而可迎以意」。精氣賦予萬物以生機，「比則爲生。下生五谷，上爲列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。」（同上）

《內業》認爲，「氣」作爲萬物的本源，也是人的本源。「氣」產生了人，產生了人的精神。「人之生也，天出其精，地出其形，合此以爲人。和乃生，不和不生。」「氣道（通）乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。」《心術》下亦說：「氣者，身之充也。」既然人的生命、思想、智慧，都由「氣」產生，因此人的精氣越多，生命力就越旺盛，智力也越高。「精存自生，其外安榮，內藏以爲泉原，浩然和平，以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不竭，九竅遂通」（《內業》）。一旦身體內部形成永不枯竭、浩翰無邊的氣的淵源，人的智力就可以達到無限，「乃能窮天地，被四海」（同上）。

《心術》、《白心》還闡述了人欲認識外界，作爲認識主體的內心應達到的虛靜境界。《心術》强調心在人

體的統治地位，「心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。」（《心術》上）爲了保持心的認知功能，就應當「潔其宮，開其門」。「『宮』者，謂心也，心也者，智之舍也，故曰『宮』。潔之者，去好過也。門者，謂耳目也。耳目者，所以聞見也。」（同上）打開門戶，又不被外界紛繁復雜的事物侵擾，就需要「潔其宮」，「虛其欲」，保持內心的虛靜，做到「虛一而靜」。「虛」是排除主觀成見和雜念，「一」是「一意專心」。「四體既正，血氣既靜，一意摶心，耳目不淫」（《內業》）。盡管外界紛紛攘攘，却能「與時變而不化，從物而不移。能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明」（同上）。《心術》下還提出：「專於意，一於心，耳目端，知遠之近」。保持內心的虛靜，並不排除思考，《心術》下、《內業》在闡述「一意專心」後，均有一段强調「思之」的話。「思之，思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之。非鬼神之力也，精氣之極也。」（《內業》）

《水地》提出水爲萬物本原的思想。「水者何也？萬物之本原也，諸生之宗室也，美惡、賢不肖、愚俊之所產也。」從水與地的關係看，水是「地之血氣，如筋脈之通流者也。」從水與金石草木的關係看，它「集於天地而藏於萬物，產於金石，集於諸生。」它使草木得以生長，「根得其度，華得其數，實得其量」；它使鳥獸得以健壯，「鳥獸得之，形體肥大，羽毛豐茂，文理明著」。水亦是人之本。「人，水也。男女精氣合，而水流形。」水「凝蹇而爲人，而九竅五慮出焉。」因此，水可以生養萬物，「萬物莫不以生」，「具者，水是也。」

《幼官》、《幼官圖》、《宙合》、《侈靡》、《四時》、《五行》諸篇，出於稷下學宮的陰陽家之手，反映了陰陽五行思想在戰國時的發展。《幼官》與《幼官圖》，據何如璋、郭沫若釋，應爲玄宮與玄宮圖，按中、東、南、西、北五方的方位，記載了時令、方位與五行、五色、五聲的對應。如中方：「五和時節，君服黃色，味甘味，聽宮聲，治和氣，用五數」，東方：「旗物尚青」；南方：「旗物尚赤」；西方：「旗物尚白」；北方：「旗物尚黑」。《四時》

則把春、夏、秋、冬四季也作了五行劃分：「東方曰星，其時曰春，其氣曰風，風生木」，屬木德；「南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽，陽生火」，屬火德；「西方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰，陰生金」，屬金德；「北方曰月，其時曰冬，其氣曰寒，寒生水」，屬水德，這些都爲《呂氏春秋》的「十二紀」奠定了基礎。《五行》還提出，聖人應當善理陰陽」，以順應五行和時變；「通乎陽氣，所以事天也，經緯日月，用之於民；通於陰氣，所以事地也，經緯星曆，以視其離」。只要能理陰陽，就是神筮不顯靈，神龜卜不驗，也可以達到「治之至」的境界。《侈靡》闡述了陰陽交替與消長關係，其「冬厚則夏熱，其陽厚則陰寒」，王者應考察陰陽變化，「知虛滿之所在，以爲政令」，如果能够「知滿虛，奪余滿，補不足」，就不會作出有違於陰陽的事了。

《管子》書中的哲學思想，對後世產生很大影響。特別是《心術》、《白心》、《內業》等篇的精氣學說，直接影響着王充的元氣自然論，在「氣」的概念的發展史上，起着承上啓下的重要作用。它對於經濟、政治、法律、軍事、音樂及自然科學的論述，也極有學術價值。誠如羅根澤所說，「各家學說，保存最夥，詮發甚精，誠戰國、秦漢學術中寶藏也」（《管子探源》）。

有關《管子》的研究著作主要有：唐賀知章《管子注》、遼劉績《管子補注》、明翁正春《管子評林》、清洪頤煊《管子義證》、宋翔鳳《管子識誤》、許光清《管子校》、周悅讓《管子通》、向如璋《管子析疑》、俞樾《管子平議》、近代章炳麟《管子余義》、羅根澤《管子探源》、石一岑《管子今詮》、劉師培《管子斠補》、現代郭沫若等《管子集校》、趙守正《管子通釋》等。（高若海）

晏子春秋

《晏子春秋》，又名《晏子》，八卷。舊題周晏嬰撰。據考證，實爲戰國時人所著。約成於戰國中後期至秦統一前後。通行本有：清乾隆中鎮洋畢沅刻《經訓堂叢書》本、清光緒元年（一八七五）浙江書局《二十二子》本、清光緒二十年（一八四四）湖南長沙《思賢講舍》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本、一九五八年中華書局《諸子集成》本等。一九七二年山東銀雀山漢墓出土《晏子》殘簡一百二十枚，與今本有關章節的內容大體一致。

晏嬰（前五八五——前五〇〇），字仲，春秋末期東萊夷維（今山東高密）人。齊國大夫。歷事靈公、莊公、景公三朝，以節儉力行重於齊。齊莊公六年（前五四八），大夫崔杼弒莊公，晏子聞難往赴，不懼被殺之險，枕君股而哭。景公九年（前五三九），與晉大夫叔向會面，預言姜齊將爲陳氏所代。其品行節操之高使孔子願兄事之，史遷欲爲之御。晏嬰在政治上主張節儉、薄斂、省刑，要求君臣之間「和」而不「同」，爲上者要善於傾聽下面意見，在下者應敢於向上反映情況。在天道觀上認爲「天道不諂，不貳其命」，「何患於慧」，反對災異、巫祝和祈禳，有無神論傾向。此外，晏嬰的思想中還有一些辯證法因素。生平事跡主要見於《史記·管晏列傳》、《春秋左傳》和《晏子春秋》。

《晏子春秋》是後人記敘的有關晏嬰的言行的著作。它的原始素材可能有兩類：一類是古書里的零星

記載，一類是民間流傳的故事。編撰者可能是齊國稷下學派的學者，而在西漢時已廣泛流行，銀雀山漢墓出土的《晏子春秋》殘簡與今本內容大致相合就是明證。

《晏子春秋》的主要內容是諫君主和答君主問。全書八卷，凡二百十五章，分內外兩篇。內篇六卷，外篇二卷。內篇還分諫上下、問上下、雜上下。爲本書作序者有清孫星衍、王念孫、黃以周、蘇輿，民國劉師培、張純一、吳則虞，作跋者有清顧廣圻、錢熙祚。

《晏子春秋》所反映的思想歸納起來有：

一、政治思想。晏子反對統治者橫徵暴斂，主張薄賦斂，關心百姓生活，認爲這樣才能使民心穩固，國家安定，否則就有亡國之虞。「今君稅斂重，故民心離；買市悖，故商旅絕；玩好充，故家貨殫。積邪在於上，蓄怨藏於民，嗜欲備於側，毀非滿於國。」（《景公問古之盛君其行如何晏子對以問道者更正章》）這樣，必使民聞公令如寇讎，國焉有不亡之理？爲了薄賦斂，在上者就須尚節儉，這不僅是治理百姓的措施，而且也是維護等級名分的手段，「事大養小，安國之器也；謹聽節儉，衆（當作聚）民之術也。」（《內篇問》下）晏嬰在政治上還主張省刑罰，他說：「賞無功謂之亂，罪不知謂之虐。……今君不明先王之制，而無仁義之心，是以從欲而輕誅。」（《內篇諫》上）晏嬰政治思想上的積極因素源於他的民本思想：「卑而不失尊，曲而不失正者，以民爲本也。苟持民矣，安有遺道！苟遺民矣，安有正行焉！」（《內篇問》下）

二、無神論思想。作者繼承了春秋以來的「天道自然」思想，提出「盛之有衰，生之有死，天之分也；物有必至，事有常然，古之道也」（《外篇》）的天道觀，認爲天道和人道都只是一種必然之道，並無神的主宰，政積之好壞，在人爲而不在天神，「德厚可以安世，行廣足以容衆，諸侯戴之以爲君長，百姓歸之以爲父母」（《內

篇諫〉上)。從「天道自然」必定推出「生死必然」，從而批判了長生不死的思想，提出「生之有死」的生死觀。「夫古之有死也，令後世賢者得之以息，不肖者得之以伏。若使古之王者如毋有死，自昔先太君公至今尚在，而君安得此國而哀之？」(〈外篇〉)人生必有死，生死之理不可逆轉。據此，又進一步批判了禱壽的迷信，認爲祭祀並不能增壽：「維以政與德而順乎神，爲可以益壽。今徒祭，可以益壽乎？」(〈內篇雜篇〉下)因而禱壽之舉爲之無益，不爲無損。這種無神論的生死觀，是可貴的。此外，〈晏子春秋〉的作者對祭神求雨和占夢也是否定的，〈內篇諫〉上說：「河伯以水爲國，以魚鱉爲民，天久不雨，水泉將下，百川將竭，國將亡，民將滅矣，彼獨不欲雨乎？」這就抽去了禱雨迷信說教的基礎。至於占夢，不過是一種編造，是騙人的把戲。

三、樸素辯證法思想。這主要有「和」「同」論、「幅」「度」論和轉化觀。關於「和」「同」問題，西周末年史伯已有討論，〈晏子春秋〉進一步論證了這對范畴，具有明顯的對立統一思想。〈外篇〉說：「和如羹焉，水火醯醢鹽梅，以烹魚肉，燀之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可，而有否焉，臣獻其否，以成其可；君所謂否，而有可焉，臣獻其可，以去其否。是以政平而不干，民無爭心……清濁、大小、短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入、周流(當作疏)，以相濟也。」這段話說明，「同」是簡單的同一，沒有差別，而「和」則是對立面的統一，是相反相成。作者反對「同」而主張「和」，並特別提出了可否相濟的思想，初步認識到了肯定與否定的對立統一關係。不僅如此，本書還初步涉及到事物具有質的規定性的思想，提出「幅」、「度」兩個概念。「且夫富如布帛之有幅焉，爲之制度，使無遷也。夫〔民〕生厚而用利，於是乎正德以幅之，使無黜慢，謂之幅利，利過則爲敗，吾不敢貪多，所謂幅也。」

(《內篇雜》下)人都有欲望，但應有限度，超過限度，就會走向反面，所以必須有「幅」、「度」來加以限定。很顯然，「幅」、「度」概念具有矛盾轉化的涵義。爲了不使富轉化爲「失富」，就要使富保持在自己質的規定範圍之內，過了度就要發生轉化。由此，作者進一步提出事物盛極而衰是事物發展普遍規律的思想：「夫盛之有衰，生之有死，天之分也。物有必至，事有常然，古之道也。」(《外篇》)

《晏子春秋》係後人採綴晏嬰言行而作，雖不能作爲研究晏嬰思想的依據，但它確實保留了一些晏嬰自身的言論，作爲戰國中後期的作品，對研究這一時期的思想史還是有其作用的。其中所表述的無神論思想和樸素辯證法思想在中國哲學史上的地位是不容忽視的，尤其是後者。對本書的研究始於柳宗元。柳氏認爲本書宜列爲墨家，此後爭論不息。有贊同者，如章學誠；有反對者，認爲本書當屬儒家，如劉師培；更有另立一說者，謂本書非儒非墨，自成一家，如洪亮吉。此外，清以來，學者們對本書細加研究和整理，成果累累。主要有：孫星衍《晏子春秋音義》、盧文弨《晏子春秋拾補》、王念孫《讀晏子春秋雜誌》、吳汝倫《晏子春秋評點》、葉昌熾《晏子春秋校》、蘇輿《晏子春秋校注》、陶鴻慶《讀晏子春秋劄記》、劉師培《晏子春秋斠補定本》、于省吾《晏子春秋新證》、張純一《晏子春秋校注》、吳則虞《晏子春秋集釋》等。 (戴洪才)

老子

〔春秋〕老聃

《老子》，又稱《道德經》、《道德真經》、《老子五千文》，二卷或上下篇。春秋老聃著。通行本有：西漢河上公《老子注》（又名《老子章句》），《道德經注》，有宋麻沙劉氏刻本、明《正統道藏》本、清《四庫全書》抄本等；二、魏王弼《老子注》，有宋政和五年（一一一五）晁說之刻本，明《正流道藏》本、清《四庫全書》抄本、光緒元年（一八七五）浙江書局刻《二十二子》本、一九五八年中華書局本等；三、唐傅奕《道德經古本編》，有明《正統道藏》本；四、宋彭耜《道德真經集注》，有明《正統道藏》本；五、一九七四年文物出版社出版的長沙馬王堆漢墓帛書《老子》甲、乙本，以及其他注釋本。

老聃，姓李名耳，字伯陽，謚曰聃。或曰「老」「李」一聲之轉，老子原姓老，後以音同變爲李，「耳」「聃」其義相近，古或一字。楚國苦縣（今河南鹿邑東）厲鄉曲仁里人。做過周守藏室之史，孔子曾問禮於老聃，後退隱著書上下篇，言道德之意五千余言（即《道德經》上下兩篇），成爲道家學派的創始人。西漢河上公作《老子章句》，分爲八十一章，前三十七章爲《道經》，後四十四章爲《德經》，故有《道德經》之名。一九七三年，長沙馬王堆三號漢墓出土的帛書《老子》甲乙兩種本，均是《德經》在前，《道經》在後，與韓非《解老》、《喻老》相

一致。後來道教自稱源道家老聃，把他尊爲教主，奉《道德經》爲主要經典，稱《道德眞經》。《史記》卷六十三有傳。

《老子》是道家和道教的主要經典。其中的思想是「道」。

一、「道」是視之不見，聽之不聞，搏之不得，「混而有一」的東西。這個混然一體的東西，不是一個有具體形象的東西，「是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」這個恍恍惚惚，不具確定形狀的「道」，雖然超越了人的感覺知覺，但它却是個實有的物質存在體，「其中有象」，「其中有物」，「其中有精」。它是宇宙唯一的、絕對的，不會隨物的變化而消失，也不會因外在力量而改變，而其本身不斷地運動變化，從而產生出天地萬物。「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道」。

二、「道」是萬物的本源。道不但「先天地生」，而且是「天下母」，是一切存在的根源；既是「萬物之宗」，也是萬物的始源，是「萬物之母」。其產生萬物的過程是：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」道產生萬物後，寓於萬物，使萬物得到營養成長，「道生之，德畜之，長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。」

三、規律性的「道」。道是「無狀之狀，無物之象」，恍恍惚惚，但它作用於天地萬物時，又表現了某種規律，這是人們可以認識和遵循的。老子認爲一切現象都是對立統一的，「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，恒也」。這相反相成的恒常的規律性的道，是推動事物變化發展的動力。「反者道之動」，事物總是向相反方面運動變化，又總是循環的「周行」的運動，這是自然而然的，是以聖人「處無爲之事，行不言之教」，因循這恒常的規律，「知常曰明，不知常，妄作，凶。」

四、「道」的特性是自然無爲。道獨立而不改，周行而不殆，以其自身的矛盾運動，不靠外在其他的原因，永恒地運動變化着，以其自然而然的狀態爲依據，不對萬物干預，讓萬物順應自然。「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」按道辦事的人，只是依照萬物自然的狀態去發展，「以輔萬物之自然，而不敢爲」，是輔助，而不是約束和强制，這就是「無爲」。因此，老子常被稱爲「自然」哲學，「無爲」政治。

五、主張致虛守靜，柔弱不爭。老子認爲，萬物的根源是虛靜狀態的，「道衝而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。」「虛而不屈，動而愈出。」這「虛」狀的東西，呈現爲「靜」態，它的作用是無盡的，「弱者道之用」，它希望面對紛爭的人事，能致虛守靜，芸芸衆生，「各復歸其根，歸根曰靜。」他相信會返復到虛靜的，「萬物並作，吾以觀復」。他從現實世界的現象中，認識到「堅强者死之徒，柔弱者生之徒」，認爲「柔弱勝剛强」，因此主張守柔守弱，處下不爭。

老子及其代表的道家思想，不僅在中國哲學史上具有極重要的地位和影響，而且在中國傳統文化中具有特殊的地位和影響。老子哲學，就其思想係統性和深刻性而言，不但超過儒家，影響先秦諸子各家各派，而且對整個哲學史中的重大哲學流派，都有深刻影響。以老子爲代表的道家思想，構成中國傳統文化深層結構上的哲學框架，其思維方式，使中國傳統文化更具特色，並制約着中國傳統文化的發展。

有關《老子》的研究著作，自古以來，有千百種之多，僅明《正統道藏》就收有五十余種。戰國時韓非作《解老》、《喻老》，是爲《老子》的最早的解說。自此以後，累代不絕。主要有：漢河上公《老子注》、嚴遵《道德指歸論》，未詳作者（一說東漢張道陵）《老子想爾注》；魏王弼《老子微旨例略》、《老子注》；唐李隆基《御制道德真經》、《御制道德真經疏》、陸希聲《道德真經傳》、李約《道德真經注》；宋邵若愚《道德真經直解》、司

馬光《道德真經論》、蘇轍《道德真經注》、林希逸《道德真經口義》、彭耜《道德真經集注》，元杜道堅《道德玄經原旨》、吳澄《道德真經注》，明薛蕙《老子集解》、焦竑《老子翼》，清畢沅《老子道德經考異》、姚鼐《老子章義》、魏源《老子本義》，近現代馬叙倫《老子校詁》、丁福保《老子道德經箋注》、高亨《老子正詁》、任繼愈《老子今譯》、楊柳橋《老子譯詁》、朱謙之《老子校釋》、陳鼓應《老子今注今譯》等。近人對《老子》的作者、成書年代、思想屬性以及它在中國哲學史及至文化史上的影響與地位，展開了廣泛的討論。特別是一九七三年《老子》帛書本的出土，極大地推動了研究工作的深入，從而出現一批有新見解的著作和文章。（李定生）

論語

〔春秋〕孔丘

《論語》，今本爲二十篇。孔丘（孔子）弟子及再傳弟子根據記録和傳聞整理而成。但原始結集的主持者至今不明，歷代研究者衆説紛紜，基本集中在如下四人中：冉雍（仲弓）、卜商（子夏）、言偃（子游）、曾參（子輿）。成書時間約在春秋戰國之交（約公元前五世紀中後期）。此書流傳的版本極多，歷代史志均有記載，且大多與各種注疏本並行，通行本有：宋刻遞修《九經正文》二卷本、明崇禎十三年（一六四〇）錫山秦氏求古齋刻《九經》本、清嘉慶二十五年（一八二〇）《浮谿精舍叢書》宋翔鳳輯《論語鄭注》十卷本、明崇禎間永

懷堂刻清同治八年(一八六九)浙江書局校刻《十三經古注》何晏《論語集解》二十卷本、明經廠刻朱熹《論語集注》本、清嘉慶二十一年(一八一六)揚州阮氏文選樓刻阮元《十三經注疏》(附校勘記)本、清同治八年(一八六九)劉寶楠與劉恭冕《論語正義》本、一九五八年上海古籍出版社出版的楊伯峻《論語注譯》本等。

孔丘(前五五一——前四七九)，字仲尼。魯國陬邑(今山東曲阜)人。先世爲宋國貴族。少「貧且賤」，及長，做過「委吏」(司會計)和「乘田」(管畜牧)等事。學無常師，據說曾問禮於老聃，學樂於萇弘，學琴於師襄。聚徒講學，從事政治活動。年五十，由魯國中都宰升任司寇，攝行相事。後又曾周游宋、衛、陳、蔡、齊、楚等國，終不見用。晚年致力於教育和整理三代文化典籍，並把魯史官所記《春秋》加以删修。弟子相傳前後有三千人，著名的有七十余人。在宇宙觀上認爲，「天何言哉？四時行焉，百物生焉。」(《陽貨》)對殷周以來的鬼神迷信持懷疑態度，認爲「未知生，焉知死」(《先進》)，「未能事人，焉能事鬼」(同上)，「不語怪、力、亂、神」(《述而》)。在倫理思想上以「仁」爲核心，首創了儒家的「仁學」體系，但對「仁」的含義則作了多方面的解釋(詳參下文)，爲後世學者的發揮闡釋提供了各種可能。在政治思想上强調「禮」，認爲「爲國以禮」(《先進》)，把「禮」和「仁」結合在一起，「克己復禮爲仁」(《顏淵》)。主張「天命論」，認爲「不知命，無以爲君子」(《堯曰》)，强調要「畏天命」(《季氏》)，「死生有命，富貴在天」(《顏淵》)。經濟思想上主張「均無貧，和無寡，安無傾」，認爲「不患寡而患不均」(《季氏》)，强調「義」、「利」之辨。在認識論上承認有「生而知之」(《季氏》)和「上智下愚」之別，但强調「學而知之」。歷史觀上傾向於「述古」、「好古」。教育論上主張「有教無類」(《衛靈公》)，教學方法上重視「因材施教」和啓發式，提倡「學而不厭，誨人不倦」(《述而》)，「學」、「思」結合，「不恥下問」，「溫故知新」等等。作爲儒家學派的開創者，孔子是中國歷史上最著名的思想家、政治家、教育

家之一，自漢代以後一直被統治者尊爲「聖人」，他的思想學說經歷代不斷地補充改造，成爲封建時代的統治思想和文化正統，在中國歷史上發生重要作用，影響並遠及域外。事迹見《史記·孔子世家》，歷代有關《年譜》、《年表》、《編年》等計有一百五十餘種，今人的重要撰著亦不下十數種。

現行本《論語》是以東漢鄭玄《論語注》爲準的。在西漢，《論語》有三種抄本：《魯論語》二十篇；《齊論語》二十二篇，多出《問王》和《知道》兩篇；《古論語》二十一篇，沒有《問王》、《知道》兩篇，但把《堯曰》的「子張問」另分爲一篇。其中，《魯論》和《齊論》屬於今文，《古論》屬古文。各本篇次、文字不盡相同，各有師承。西漢末，安昌侯張禹，把《魯論》、《齊論》混合爲一，篇次以《魯論》爲依據，稱爲《張侯論》。到東漢末，鄭玄又以《張侯論》爲底本，參照《齊論》和《古論》作《論語注》，遂爲《論語》的定本。所以今本《論語》至少經歷過二度修訂。

《論語》是孔門弟子記錄孔子言行的彙編。全書基本採用問答體裁。今本計一萬二千七百餘字，二十篇，每篇取篇首二、三字爲名，其篇次如下：《學而》第一、《爲政》第二、《八佾》第三、《里仁》第四、《公冶長》第五、《雍也》第六、《述而》第七、《泰伯》第八、《子罕》第九、《鄉黨》第十、《先進》第十一、《顏淵》第十二、《子路》第十三、《憲問》第十四、《衛靈公》第十五、《季氏》第十六、《陽貨》第十七、《微子》第十八、《子張》第十九、《堯曰》第二十。

《論語》的字數雖然不多，但蘊涵的思想內容却十分豐富，擇要簡介如下：

「仁」的思想。多數學者認爲「仁」的範疇是孔子思想的核心。在《論語》中，「仁」字凡一百零九見，其含義寬泛且多變，如「樊遲問仁。子曰：『愛人』。」（《顏淵》）「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非

禮勿動。』」(同上)「仲弓問仁。子曰：『出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。』」(同上)「司馬牛問仁。子曰：『仁者，其言也訒。』」(同上)「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」(《雍也》)「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」(同上)「剛毅木訥近仁。」(《子路》)「樊遲問仁。子曰：『居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。』」(同上)「子張問仁於孔子。孔子曰：『能行五者於天下爲仁矣。』『請問之。』曰：『恭、寬、信、敏、惠，恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。』」(《陽貨》)「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」(《子張》)「巧言令色，鮮矣仁。」(《學而》)「孝弟也者，其爲仁之本與。」(同上)如此等等。不一而足。由於孔子對「仁」含義的這多樣性的解釋，爲後世學者的闡述發揮提供各種可能性，人們可以從各種不同的角度來理解「仁」的意蘊。

「禮」的思想。《論語》中提到「禮」的地方也不少，共七十四次。但孔子沒有給「禮」下過較有概括性的定義，只强調要「執禮」(《述而》)，「立於禮」(《泰伯》)，「不知禮，無以立」(《堯曰》)，「禮以行之」(《衛靈公》)，「約之以禮」(《雍也》)，「齊之以禮」(《爲政》)，「爲國以禮」(《先進》)等等。此外，孔子對當時違反「禮」的諸種行爲給予了嚴厲的批評，這在《論語》中時常可見。孔子認爲「禮」是可以有損益的，「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。」(《爲政》)，在「禮」與「仁」的關係上，孔子一方面强調「克己復禮爲仁」；另一方面又認爲「人而不仁，如禮何？」(《八佾》)，還說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？」(《陽貨》)多數學者認爲「禮」是孔子政治思想的體現，但也有少數學者認爲「禮」才是孔子思想的核心。

「孝」的思想。「孝」是孔子「仁學」體係的重要組成部分，在中國歷史上有極大的影響。《論語》中有不少關於「孝」的論述，如：「父在觀其志，父沒觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。」(《學而》)「孟懿子問

學。子曰：「無違」。樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰無違。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」（《爲政》）「孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」」（同上）「子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」」（同上）「子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎？」」（同上）又如：「事父母，幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（《里仁》）「父母在，不遠遊。遊必有方。」（同上）等等。

「君子」思想。「君子」是孔子提倡的一種理想人格。「君子」一詞在《論語》凡一百零七見，主要的含義是指有道德的人，如「君子食無求飽，居無求安。敏於事而慎於言，就有道而正焉。」（《學而》）「君子不器。」（《爲政》）「君子無所事。」（《八佾》）「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（《里仁》）「君子欲訥於言而敏於行。」（同上）「君子周急不繼富。」（《雍也》）「文質彬彬，然後君子。」（同上）「君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」（同上）「君子博學於文，約之以禮。」（同上）「君子不憂不懼。」（《顏淵》）「君子於其所不知，蓋闕如也。」（《子路》）「君子恥其言而過其行。」（《憲問》）「君子義以爲質，禮以行之，遜以出之，信以成之。」（《衛靈公》）「君子矜而不爭，羣而不黨。」（同上）「君子不以言舉人，不以人廢言。」（同上）「君子謀道不謀食……君子憂道不憂貧。」（同上）「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」（《堯曰》）等等。《論語》中還有不少孔子弟子論「君子」的內容，如子夏說「君子學以致其道。」（同上）曾子說：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，君子人歟？君子人也。」（《泰伯》）又說「君子思不出其位。」（《衛靈公》）等，還有子路、子張、子貢、有子等人的論述，茲不具引。孔子的「君子」思想又與「君子」、「小人」之辨聯係在一起，當用作辨別時，「君子」之義又往往含有在位之人的意思。如：「君子之德

風，小人之德草。草上之風，必偃。」(《陽貨》)「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」(同上)「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」(《里仁》)「君子喻於義，小人喻於利。」(同上)「君子上達，小人下達。」(《憲問》)但即使這裏也時有道德修養的含義，如：「君子成人之美，不成人之惡，小人反是。」(《顏淵》)「君子和而不同，小人同而不和」。(《子路》)「君子坦蕩蕩，小人常戚戚。」(《述而》)「君子求諸己，小人求諸人。」(《衛靈公》)「君子固窮，小人窮斯濫矣。」(同上)等等。

「天」和「天命」思想。「天」的思想在孔子那裏有兩層含義，一是自然的天，如他所說「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」(《陽貨》)更多的則是指有人格意志的神，如「獲罪於天，無所禱也。」(《八佾》)「予所否者，天厭之！天厭之！」(《雍也》)「天生德於予，桓魋其如予何！」(《述而》)等等。孔子對鬼神是持懷疑態度的，「未能事人，焉能事鬼？」「未知生，焉知死？」(《先進》)主張「敬鬼神而遠之。」(《雍也》)但他却篤信「天命」，認爲「死生有命，富貴在天。」(《顏淵》)「不知命，無以爲君子也。」(《堯曰》)「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」(《季氏》)並自云其「五十而知天命。」(《述而》)

教育思想。孔子是中國歷史上最著名的教育家之一，是他首先開創了私人講學之風，他的教育思想以及教學原則、方法歷來受人重視。《論語》中有關這方面的論述非常豐富。孔子雖然承認有「生而知之」(《季氏》)存在，但他自認爲自己不是「生而知之」，「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」(《述而》)所以他特別强調要「學」。他說：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」(《衛靈公》)「學則不固。」(《學而》)「學而時習之，不亦說乎！」(同上)他主張「不恥下問」(《公冶長》)，「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」(《述而》)他辦私學，主張「有教無類」(《衛靈公》)，「自行束脩以上，吾未嘗無誨

焉。」(《述而》)學與教的態度是「學而不厭，誨人不倦。」(《述而》)學與思的關係是「學而不思則罔，思而不學則殆。」(《爲政》)教學上主張啓發式，「不憤不啓，不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」(《述而》)其他如「知之爲知之，不知爲不知，是知也」(《爲政》)，「溫故而知新」(同上)，「過則勿憚改」(《子罕》)，「多聞闕疑，愼言其余，則寡尤；多見闕殆，愼行其余，則寡悔」(《爲政》)等，都是屬於孔子的教育思想。

《論語》是研究孔子思想的主要著作之一，也是研究儒家思想的重要資料。它從東漢起被列入儒家經典之列，到南宋經理學大師朱熹集注後又列入《四書》之列，是二千余年來讀書人必讀的典籍。它對中國古代思想文化領域所產生的重大而深遠的影響，是難以估量的。

歷代有關《論語》的研究著作可謂汗牛充棟，今存重要的有：魏何晏注、宋邢昺疏《論語注疏》，宋朱熹《論語集注》，清劉寶楠、劉恭冕《論語正義》，今人楊伯峻《論語譯注》等，諸種版本見前列。此外，自近代以來，《論語》又被迻譯成多種外文，及各種版本的白話文。（徐洪興）

國語

〔春秋〕左丘明

《國語》，有稱《春秋外傳》或《左氏外傳》。二十一卷，有稱二十一篇。相傳爲春秋時左丘明撰，但歷代

學者有不同看法。從內容看，大概編成於戰國初期，後人有所增輯。通行本有：明嘉靖間吳郡金氏澤遠堂翻刻宋公序本、明季巴郡張一鯤覆宋刻本、清嘉慶五年（一八〇〇）吳縣黃氏讀未見書齋士禮居翻刻宋明道本、一九一九年上海商務印書館《四部叢刊》本、一九三六年上海中華書局《四部備要本》、一九七八年上海古籍出版社排印校點本等。

《國語》是我國現存最早的一部國別史體裁的史書。它以「國」分類，以「語」爲主，記載從西周末到春秋末的史事，分爲周、魯、齊、晉、鄭、楚、吳、越八語，共二十一篇。其中：《周語》三篇、《魯語》二篇、《齊語》一篇、《晉語》九篇、《鄭語》一篇、《楚語》二篇、《吳語》一篇、《越語》二篇。記載各國歷史的起迄年代差別較大，記敘的重點在於齊、晉、楚、吳、越所謂「春秋五霸」的興衰，特詳於在中原稱霸而終被三家瓜分的晉國。所記事件多與《左傳》相同，但記原委很簡單，記言論則詳細，似乎二書在「記事」和「記言」上有分工，故《國語》又有「外傳」之稱。

《國語》在記述歷史人物的言行中，包含了豐富的哲學思想，現擇要介紹如下：

一、「伯陽父論地震」。《周語上》載：「幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：『周將亡矣！夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞，源塞國必亡。』」這是我國現存最早的關於陰陽學說的記載，認爲地震是由於陰陽兩種對立的力量失調而引起的，試圖用自然界本身固有的兩種力量的互相排斥、消長，來說明自然現象變化的原因。

二、「史伯論和同」。《鄭語》載史伯語：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸

之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金、木、水、火雜以成百物。是以和五味以調口，剛四支以衞體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體，出千品，具萬方，計億事，材兆物，收經入，行姦極。……聲一無聽，色一無文，味一無果，物一不講。」這裏通過「五行相雜」來解釋世界萬物的起源，並在萬物與五行關係的論述中提出「和」與「同」這對範疇，開啓了後世「和同之辨」的先聲。

三、「觀射父論絕地天通」。《楚語下》載觀射父答楚昭王語：「古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正；其智能上下比義，其聖能光遠宣朗；其明能光照之，其聰能聽徹之；如是，則明神降之，在男曰覡，在女曰巫，是使制神之處位次主，而爲之牲器時服。而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋絜之服，而敬恭明神者，以爲之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神祇、氏姓之所出、而心率舊典者，爲之宗。於是乎有天地神明類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德。民神雜糅，不可方物。夫人作享，家爲巫史，無有要質，民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其爲。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」這裏記載了觀射父關於原始宗教發展過程的看法。

四、「范蠡論天時人事」。《越語下》載范蠡對越王勾踐語：「持盈者與天，定傾者與人，節事者與地。」「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。」「節事者與地。惟地能包萬物以爲一，其事不失。生萬物，容畜

禽獸，然後受其名而兼其利。美惡皆成以養其生。時不至，不可强生；事不究，不可强成。自若以處，以度天下，待其來者而正之，因時之所宜而定之。」「夫人事必將與天地相參，然後乃可以成功。」這裏范蠡提出了天、地、人一體的思想。另外，在《越語下》中，范蠡還有關於「陰陽贏縮」的論述：「臣聞古之善用兵者，贏縮以爲常，四時以爲紀，無過天極，究數而止。天道皇皇，日月以爲常，明者以爲法，微者則是行。陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，與之俱行。後則用陰，先則用陽；近則用柔，遠則用剛；後無陰蔽，先無陽察。用人無藝，往從其所。剛强以禦，陽節不盡，不死其野。……盡其陽節，盈吾陰節而奪之。宜爲人客，剛强而力疾；陽節不盡，輕而不可取。宜爲人主，安徐而重固；陰節不盡，柔而不可迫。凡陳之道，設右以爲牝，益左以爲牡，蚤晏無失，必順天道，周旋無究。」這裏范蠡提出了陰陽轉化的重要思想，通過戰爭中的主與客、攻與守、遠與近、剛與柔、盈與虛等矛盾，闡發了陰陽雙方對立統一的關係。

《國語》在歷史學上的重要性自不待言，在中國哲學史也有很高的地位，其中記載的先秦哲學思想的資料，其價值受到學術界的高度重視。

關於《國語》的研究，有東漢鄭衆、賈逵，三國吳虞翻、唐固等的訓釋，惜多失傳。今存最早的注本是三國吳韋昭的《國語解》。清代學者的校釋，重要的有洪亮吉《國語韋昭注疏》、汪遠孫《國語校注本三種》。近人吳曾祺撰《國語韋解補正》、徐元誥撰《國語集解》、黃模撰《國語補韋》亦便參考。上海師範大學古籍所對《國語》作了校勘標點，一九八八年由上海古籍出版社出版。（徐洪興）

孫子兵法

〔春秋〕孫武

《孫子兵法》，又稱《孫子》、《吳孫子兵法》、《孫武兵法》，十三篇。春秋末期孫武著。通行本有：宋刊《十一家注孫子》、宋刊《武經七書·孫子》、明正統內府刻《道藏·孫子注解》、明嘉靖談愷刻《孫子集注》、《儁南閣叢書》本《孫子十家注》、《平津館叢書》本《孫吳司馬法·魏武帝注孫子》、日本櫻田迪刊《古文孫子》等。一九七二年山東臨沂銀雀山漢墓出土《孫子兵法》殘簡，系漢初抄本，爲現存最古版本。其中，十三篇與傳本相符，尚有《吳問》、《四變》、《黃帝伐赤帝》、《地形二》、《見吳王》佚文五篇（另有《程兵》一篇，僅存五字，未計入）。所見佚文有後學形式，也有若干文字不排除爲孫武遺文的失傳部分之可能。

孫武，字長卿，春秋末期齊國樂安（今山東惠民縣）人。生卒年不可考，約與孔子同時期，而稍晚於孔子。戰國諸子書載其事迹：「有提三萬之衆而天下莫當者，誰？曰：武子也。」（《尉繚子·制談》）「境內皆言兵，藏孫、吳之書者，家有之。」（《韓非子·五蠹》）可知孫武的文武兼備。他本是陳國公子完的後裔，陳完因內亂出奔齊國，以食邑改姓田氏。田完的五世孫田書，即孫武的祖父，因「伐莒有功，景公賜姓孫氏，食採樂安」（《新唐書·宰相世系表》）。孫武在吳國的活動，見載於兩漢史志。公元前五一二年（吳國闔閭三年），孫

武經伍子胥引荐，以自著兵法十三篇晉見吳王，「闔廬知孫子能用兵，卒以爲將，西破强楚，入郢；北威齊晉，顯名諸侯，孫子與有力焉。」（《史記·孫子吳起列傳》）孫武爲客將，在吳國創建戰績，有吳孫子之稱。公元前四八四年（吳王夫差十二年），伍子胥被夫差誅殺，孫武的晚年景況也蒙上了陰影。孫武約謝世於越師圍困吳都之前，死後葬於吳都郊外（《越絶書·記吳地傳》）。

《孫子兵法》是中外現存最早的軍事理論著作。春秋時代，諸侯爭霸、列國兼併以及華夏族與戎狄部落之間的大小戰爭，計爲四百八十餘次。孫子書是春秋以來戰爭經驗和規律的總結，奠定了我國古典兵學體系的理論基礎。全書分爲十三篇：《計》、《作戰》、《謀攻》、《形》、《勢》、《虛實》、《軍爭》、《九變》、《行軍》、《地形》、《九地》、《火攻》、《用間》，約五千九百字。它的思想內容，主要有三方面。

一、戰略指導思想。

戰略論，是孫子軍事學說的主體部分。其書在歷史上首次提出戰略概念——「廟算」（《計》），具體論述「安國保民」的最高目標、「五事七計」的全局運籌、「不戰屈敵」的止戰謀劃、「知彼知己」的作戰指揮等戰略思想。

孫子書提出「安國全軍」（《火攻》）、「唯民是保」（《地形》）的戰略目標，把「重戰」、「慎戰」作爲根本的用戰原則。「重戰」，即重視戰爭，提高警惕，加强戒備，應取的態度是：「無恃其不來，恃吾有以待也；無恃其不攻，恃吾有所不可攻也。」（《九變》）「慎戰」，即開戰須慎重，其原則是「非利不動，非得不用，非危不戰」（《火攻》）。

從對待戰爭的嚴肅態度出發，書中詳述「道」（治道）、「天」（天時）、「地」（地利）、「將」（將帥）、「法」（法

度）五個要素，及其對戰爭全局作正確估計的七個條件，簡稱「五事七計」（《計》及各篇）。「五事七計」的內涵一致，前者指決定戰爭勝負的基本因素，後者指制定戰略決策的主要依據，均爲統籌戰局原理。諸項因素中，「道」列在首位，形成了治道修明、民心所歸的「道勝論」。孫子也看到，軍事力量的構成是戰略實施的前提：「軍無輜重則亡，無糧食則亡，無委積則亡。」（《軍爭》）通過論述「度、量、數、稱、勝」（《形》）等有關物質條件的一係列命題，則古樸地觸及了綜合國力理論。此書把諸戰略要素形成的合力，稱作「形」，又把合力的得當運用和有利發揮，稱作「勢」。「形」與「勢」是高度概括的戰略範疇。「形」如同「積水於千仞之谿」，是戰略實施的內在潛力，「勢」則如「轉圓石於千仞之山」，是戰略實施的外部張力，兩者爲統一體。

但孫子並沒有認爲軍事力量越强越好，而是主張顧及國力的有限發展軍事。與「安國保民」的總目標相聯係，他反復强調要以「伐謀」、「伐交」（《謀攻》）作爲優先的決策。總結了「不戰而屈人之兵」（《謀攻》）的「全勝」（《形》）戰略。「全勝論」是體現人道原則的政治主張，是「善戰者」的最佳選擇和最高標準，因爲它比之「百戰百勝」更勝一籌。孫子又把「全勝」謀略用於進攻性作戰，提倡「兵貴勝，不貴久」（《作戰》），即以速戰速決來縮短進攻戰過程。因爲以「謀攻之法」制止或推遲戰爭的爆發，固然最爲上策，而實戰中爭取一「軍」、一「旅」、一「卒」、一「伍」之「全」仍不失爲上策。如此，「謀攻」思想已貫徹到底。

孫子書關於「知彼知己」（《謀攻》）和「致人而不致於人」（《虛實》）之說，爲作戰指揮的戰略原理。「知」爲一切戰法的先導，「知己」並不易，「知彼」則更難，所以要盡可能「策之而知得失之計，作之而知動靜之理，形之而知死生之地，角之而知有餘不足之處」（《虛實》）。戰略指揮的重點是爭取「先機之利」，即要調動、牽制

和支配敵人(「致人」)，盡量避免被動(「不致於人」)，掌握戰爭的主動權。

二、作戰策略思想。

以戰略論爲基礎，孫子書提出了相應的用兵策略。其重要策略原則有：

(一) 因利制權，因敵制勝。孫子說「戰勝不復，而應形於無窮」，「能因敵變化而取勝者，謂之神」(《虛實》)。由於戰時情況多變，將帥在軍隊中應有機斷處置之權。

(二) 奇正相生，出奇制勝。用兵的常法爲正，變法爲奇。孫子說「以正合，以奇勝」(《勢》)，難點在於出奇。兩軍相爭，最難的是使用「以迂爲直，以患爲利」(《軍爭》)之計。

(三) 避實擊虛，擊其惰歸。孫子說「兵之勝，避實而擊虛。」(《虛實》)避開敵軍的堅實處，並非一避了事，而是避中有擊，要打擊敵軍的空虛處。

(四) 我專敵分，以衆擊寡。在軍力對比上，如不具備「以鎰稱銖」的絕對優勢，就應「並敵一向」(《九地》)，把兵力集中到主攻方向上來，避免四面出擊。

(五) 攻其無備，出其不意。孫子說「兵之情主速，乘人之不及」(《九地》)，所以不可事先將此心機外露。在戰策上，「攻」指「攻其所必救」，「出」指「出其所必趨」(《虛實》)。

(六) 示形用詐，詭道制勝。孫子說「兵者，詭道也」(《計》)，又說「兵以詐立」(《軍爭》)。用詐之法即「形人而我無形」(《虛實》)，此法可以致敵害、致敵亂、致敵怒、致敵驕、致敵勞、致敵離。

三、軍事哲學思想。

孫子論「天」，「陰陽、寒暑、時制也」(《計》)，是自然界之天；論「道」，「令民與上同意也」(《計》)，具有民

本主義因素。書中詳析戰爭對客觀條件的依賴關係，同時把具有理性活動能力的人，放在認識和掌握戰爭規律的主體地位，即「勝可知」（《形》）、「勝可爲」（《虛實》）。「先知」是清醒的理智：「先知者，不可取於鬼神，不可象於事，不可驗於度，必取於人，知敵之情者也。」（《用間》）這樣對「天」、「道」、「人」及其相互關係的解釋，明顯建立在樸素唯物論的基礎之上。

孫子的學說，與其軍事辯證法思想不可分割。鑒於事物的相互聯係，孫子以「必雜於利害」的觀點研究戰爭，說「雜於利，而務可信也，雜於害，而患可解也。」（《九變》）從紛繁復雜的戰爭現象中，他提出相反相成的諸多矛盾概念，如治亂、勇怯、强弱、衆寡、虛實、奇正、分合、迂直等，用以把握事物的本質和特徵。孫子重視矛盾的相互依存，尤其重視矛盾的相互轉化，說「亂生於治，怯生於勇，弱生於强」（《勢》）。書中反復申明：「兵無成勢，無恒形」（《虛實》），關鍵是造成「勝兵先勝」（《形》）的條件，促使矛盾向有利的方面發展。

《孫子兵法》是一部理論體係完備、歷史影響深遠的軍事學術名著。千百年來，這部書以「兵經」、「第一部戰略學著作」見稱，被世界公認是成就最高的古典兵學體係之一。它所表達的思想理論，也是中國古代辯證法的一個源頭，具有經遠彌顯的哲學研究價值。不僅如此，它的影響所及，今天已擴展到管理學、心理學、邏輯學、文學、語言學、音韻學、地理學、情報學、預測學、醫學等許多學科領域。

我國歷代注解批校孫子書者二百餘家，現存研究著作四百餘部。最早的單注本爲三國魏曹操《孫子略解》。最有影響的集注本爲《十一家注孫子》，又稱《孫子注解》、《孫子集注》、《孫子十家注》等，宋吉天保輯。十一家是：魏曹操、梁孟氏、唐李筌、杜佑（一說其未注）、杜牧、陳皞、賈林、宋梅堯臣、王晳、何延錫、張預。其他著名注釋書有：金施子美《武經七書講義·孫子》、明劉寅《武經七書直解·孫子》、明趙本學《孫子書校解

引類》等。今人較具代表性的著作有：郭化若《孫子譯注》、楊炳安《孫子集校》、《孫子會箋》等。（吳仁傑）

墨子

〔戰國〕墨翟

《墨子》，十五卷五十三篇。戰國墨翟（墨子）及其弟子著。通行本有：明《正統道藏》本、嘉靖三十二年（一五五三）唐堯臣刻本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、乾隆中刻鎮洋畢沅《墨子注》本、光緒二十一年（一八九五）蘇州刻孫詒讓《墨子閒詁》本、宣統二年（一九一〇）衍星社刊《桐城吳先生（吳汝倫）點勘諸子七書》本、一九三六年上海世界書局刊張純一《墨子集解》本、一九五八年中華書局《諸子集成》（收孫詒讓《墨子閒詁》）本等。

墨翟（約前四七八——三七六），姓墨氏。春秋戰國之際思想家，政治家。墨家學派的創始人。其先爲宋國公族目夷氏（墨臺氏），後在宋內亂中遷往魯國，遂爲魯人，至墨翟已降爲賤人。墨翟工於器械製造，曾學儒者之業，受孔子之術，因不滿儒家崇尚天命、繁文縟禮、厚葬久喪、尚宗費財及愛有等差，遂自立學派，聚徒講學，「以興天下之利，除天下之害」爲教育目的，與儒家並峙。墨翟一生主要從事講學和政治活動，他創建的墨家學派，既是學術團體，也是政治組織。其成員稱爲墨者，多來自社會中下層，其首領爲「鉅子」，墨

者成員要服從墨家宗旨和聽從鉅子指揮，是一個有組織有紀律的團體。其成員在政治上有了地位，要自覺推行墨家主張，否則要自行辭職或被斥退；有了經濟收入，要將其一部分交給墨者團體。墨者生活儉樸，「多以裘褐爲衣，以跂蹻爲服，日夜不休，以自苦爲極，曰不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」（《莊子·天下》）紀律嚴格，有一定的犧牲精神，「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不還踵。」（《淮南子·泰族訓》）墨子以「非命」和「兼愛」反對儒家的「天命」和「愛有差等」。他的「非攻」思想，反映了當時人民對各諸侯奪地爭城的掠奪戰爭的反對。他的「非樂」、「節用」和「節葬」主張，是對儒家和當權貴族繁飾禮樂的奢侈生活的批評。他的「尚同」「尚賢」主張，企圖在組織上和思想上集中統一，以達到天下百姓皆同於天子，天子總天下之義的「尚同一義爲政」的集權專制。墨子探討了關於知識和邏輯等問題，提出「必以衆之耳目之實」，察知有與無之道，「非以其名也，以其取也」的認識論命題；制定了辨解一種言論和學說是否正確的標準「三表」法；提出用而不可，雖我亦將非之的實際主張。墨家學說對當時思想界影響很大，與儒家並稱「顯學」。墨子死後，墨家分爲三派。《韓非子·顯學》說：「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨，墨離爲三。」《莊子·天下》也說：「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲、己齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨。」事跡散見於《墨子》中《耕柱》、《公輸》、《魯問》、《貴義》篇；《莊子·天下》；《荀子·修身》楊倞注；《韓非子·顯學》；《戰國策·宋策》；《呂氏春秋》中《當染》、《尊師》、《高義》、《愛類》、《貴因》、《博志》篇等。清孫詒讓《墨子閒詁》有《墨子傳略》。

《墨子》是墨家著作的總集。《漢書·藝文志》著錄爲七十一篇，今存五十三篇。全書大致分五個部分，成書時期不同。卷一，《親士》、《修身》、《所染》、《法儀》、《七患》、《辭過》、《三辨》七篇，前兩篇有儒家思想，

是墨子學儒者之業，受孔子之術的印記，但其基本觀點又不同於儒家，正是墨子脫離儒家，自成學派的最早作品。後五篇類《孟子》，是問答體，爲墨子弟子據記錄增益而成；卷二至卷九，二十四篇。有《尚賢》、《賢同》、《兼愛》、《非攻》、《節用》、《節葬》、《天志》、《明鬼》、《非樂》、《非命》、《非儒》十一個題目，除《非儒》上下篇外，各篇問答記錄體，均以「子墨子曰」開篇，是墨子講授，弟子記錄而成。前十個題目原都有上、中、下篇，以義命題篇。也有人認爲上、中、下三篇，形成於不同時期，標志墨家思想的發展進程。《非儒》兩篇由問答體發展爲設問駁難體，且無「子墨子曰」，可能是墨子弟子所撰，當成書於儒墨鬥爭激烈時期；卷十、卷十一，《經上》、《經下》、《經說上》、《經說下》、《大取》、《小取》六篇，統稱爲《墨經》。梁啓超《墨子學案》說：「《經》上下，當是墨子自著；《經說》上下，當是墨子口說，但有後學增補；《大取》《小取》，當是後學自著。」也有人認爲這六篇的主體是名學，名辯思潮興於戰國中後期，是戰國後期作品。卷十二到卷十三《耕柱》、《貴義》、《公孟》、《魯問》、《公輸》五篇，取篇首兩句中之二字爲題，類似《論語》，當撰成於《論語》之後，是墨子弟子所記墨子及其主要弟子言行的記錄；卷十四、卷十五，《備城門》等十一篇，是墨子講授防禦戰術與守城工具的著作，由禽滑釐及其弟子據記錄整理而成。篇中或稱「禽滑釐問於子墨子曰」，或稱「禽子」，推知《備城門》篇可能成於墨子晚年，其他各篇成於禽滑釐時代。

《墨子》記錄了墨家的哲學、社會政治學說、倫理思想、邏輯學說、自然科學觀點和城守兵法等。

政治思想集中在《尚同》、《尚賢》、《非攻》等篇。墨子認爲，「尚賢者，政之本也。」反對世襲制度，主張選拔賢才擔任國家要職，提出「官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之。」特別强調，「雖在農與工肆之人」，有能則舉之。「尚同」論主張全國統一於天子，「天下百姓皆同於天子。」天子總天下之義，要以天子的

是非爲標準，「上之所是，必皆是之；所非，必皆非之。」這是「尚同一義爲政」，也就是「治民一衆之道。」認爲戰爭破壞生產，死傷衆多，從發展角度出發，墨子「非攻」即反對戰爭。

社會生活方式思想見於《節用》、《節葬》、《非樂》等篇。《節用》中指責統治者的豪侈，「暴奪民衣食之財」，提出「凡足以奉給民用則止，諸加費不加於民利者，聖王弗爲」的原則。《節葬》中，一方面反對統治者「多埋財富」以及殺殉，另一方面破除百姓中親死則「久禁從事」的陋俗。《非樂》認爲統治者徵調許多勞動力製造樂器，充當樂手，就誤了生產，故主張「非樂」。

倫理思想以兼愛爲號召，以交相利爲實質，主要見於《兼愛》篇。主張「愛無差等」，反對儒家愛有等差，認爲與人之間的關係應當是「愛人若愛自身」，「視人之國若視其國，視人之家若視其家。」這種由人及己的兼愛，以交相利爲前提：「本原兼之所生，天下之大利者也。」按兼相愛，交相利去做，則人際和睦，盜賊無有，攻戰不起，天下安定。

墨子哲學思想的特點是，一方面倡天志明鬼，一方面非命尚力，主要見於《天志》、《明鬼》、《非命》等篇，散見於其他各篇。墨子認爲，天有意志，創造了一切；天能賞善罰惡，主宰人類一切行爲。人類社會秩序的建立、國家的形成，都是天志的體現。天志的核心是兼相愛交相利。「我之有天志，無以異乎輪人之有規，匠人之有矩。」天子是墨子手中的工具，「將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁」，它和傳統天命論不同，墨子反對命定論，把人力的作用提到十分崇高的地位。並指出：「命者暴王所作，窮人所述」，「此皆疑衆遲樸」。這是歷史上對天命論社會根源的最早的接近真實的揭示。

《墨子》的認識論和邏輯學內容十分豐富。邏輯學說主要在《墨經》六篇。其中提出了辨的任務、目的

和原則，揭示了概念、判斷和推理的實質作用，並做了較科學的分類，主張「以名舉實」、「以辭抒意」、「以說出故」、「以類取以類予」，指出「夫辭以故生，以理長，以類行者也。」《墨經》六篇的內容，已構成墨辨邏輯體系，它與亞理士多德邏輯、佛教因明邏輯，並稱世界三大邏輯體系。墨子認識論散見於各篇，指出認識來源於客觀事物的感知，「天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與亡爲儀者也。」提出「非以其名也，以其取也」的名實觀和重視實行的知行觀。並在中國哲學史上最早提出了檢驗言論和學說的標準，「三表法」。三表法重視歷史經驗（「有本之者」），直接經驗（「有原之者」）和實際效用（「有用之者」），但夸大了感性經驗的作用，他以「百姓耳目之實」，否定了天命論，又以此證明鬼神實有。

《墨經》中有豐富的自然科學知識內容，涉及數學和物理知識的有四十餘條。《墨子》城守各篇，除專論守拒諸法者外，也包含了器械製造、冶金、化學、動物等自然科學知識。《墨子》是中國歷史上最早的一部自然科學著作。

墨家學說，亡於秦季。魏晉玄學清談之風，吹起了思想解放的漣漪，先秦諸子學說重新活躍，這時研究《墨子》的特點是名理家、道家分別把墨子引爲同類。晉人魯勝把《經》上下和《經說》上下合稱爲「墨辨」，撰《墨辨注》。其研究方法是「《說》就《經》，各附其章。」其注已佚，但其研究方法對近代《墨辨》研究有一定影響。清乾嘉漢學突破了儒家經典的禁錮，冷落了千余年的《墨子》受到了新的重視。畢沅首注《墨子》，使其可讀。盧文弨、孫星衍、汪中、王念孫、王引之等，對《墨子》考釋，功夫精深，成績可觀。晚清學者在民族危機刺激下，尋求富國强兵之道，尤重《墨子》研究。孫詒讓撰《墨子閒詁》，是清代學者校注《墨子》的成果之匯粹，詳博精審，最爲完善。

「五四」前後，反封建的要求把《墨子》研究推向高潮，研究成果頗多，專著有七、八十種，專門考釋《墨經》的著作有二十多種。梁啓超、胡適、陳柱、章太炎、章士釗、錢穆、蔣維喬、高亨、譚戒甫、伍非甫、欒調甫、楊寬、羅根澤等，從不同方面研究《墨子》，各有建樹。也有些人以《墨子》研究抵制對西方科技的學習，或以尚同主張爲獨裁專制張目。針對這一逆流，郭沫若獨樹一幟，提出墨子學說是爲專制主義服務的看法。

建國後，對墨辨邏輯和墨家自然科學的研究較解放前有較大進展。譚戒甫的《墨辨發微》、《墨經分類譯注》、高亨的《墨經校詮》、伍非甫的《中國古名家言》、沈有新的《墨經的邏輯學》、詹劍峯的《墨家的形式邏輯》、方孝博的《墨經中的數學和物理學》等先後出版。一九五八年出版的岑仲勉《墨子城守各篇簡經》，是唯一研究墨家軍事思想和守禦法的專著。（徐敎鑑）

墨經

《墨經》，又稱《墨辯》，六篇。戰國中後葉後期墨家著。約成書於前四世紀至前三世紀上半葉。通行本有：清光緒三十三年（一九〇七）刻孫詒讓《墨子閒詁》本、一九三六年中華書局版魯大東《墨辯新注》本、梁啓超《墨經校釋》本、一九五八年北京科學出版社版高亨《墨經校詮》本等。

《墨經》是《墨子》中六篇性質相近側重講辯學的文章，它們是：《經上》、《經下》、《經說上》、《經說下》、《大取》、《小取》。後人單獨稱它們爲《墨經》或曰《墨辯》。《墨經》一名出自莊子，《墨辯》一名出於晉魯勝。

後人認爲二名一實。本書作者向來說法不一，胥魯勝主墨子自著；近代有人認爲墨子自著《經》，而其餘皆出之墨徒，非一人一時之作，最晚的完成於戰國末期；有人認爲六篇皆爲「別墨」所作，非墨子本旨，今人一般認爲六篇導源於墨子，中經衆多墨家後學，尤其是墨子死後分解而成的後期墨家學者的長期努力編寫而成。在墨子時代尚無親自著書的風氣，《墨經》對墨子思想既有繼承，也有修正和發展，還有與墨子之後的惠施、公孫龍、莊子、鄒衍乃至荀子討論的文字，六篇廣泛汲取了整個戰國時期的科技成就，這些理由說明《墨辯》只能由後期墨家來完成。

《墨經》六篇八千余字，內容包羅萬象，涉及邏輯學、認識論、倫理學、經濟學、心理學、教育學、語言學和光學、幾何學以及力學。在自然科學中，以光學的成就最爲突出。在社會科學中則首推邏輯學。邏輯學是貫串《墨經》六篇的基本內容。《墨經》的產生標志着中國古代邏輯思維進入到一個劃時代的階段。它總括了墨子以來墨家在論辯中的使用的邏輯方法和思維原則以及與謬誤作斗爭的經驗，成爲中國邏輯史上的輝煌篇章。

《墨經》中的《小取》篇成書最晚。它把墨家的邏輯體系概括爲四個部分。第一是關於辯的總論，論述了辯的目的、基礎和名、辭、說等基本的思維形式；第二是關於各種具體論式的專論；第三是關於辟、侔、援、推四種論式的邏輯要求和邏輯錯誤的討論；第四是關於侔式推論正反情況的討論。《小取》篇雖然沒有完全概括其餘五篇的全部邏輯學說，但它建立了我國古代第一個較爲完整的邏輯學體系。

一、關於辯的一般理論。

（一）什麼是辯？《經上》說：「辯，爭彼也。」辯勝，當也。」辯的對象就是「彼」，辯的內容和範圍就是「爭

彼」。《經說上》說：「辯，或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。」「爭彼」就是爭論關於同一主詞的兩個矛盾命題的是與非。對於這是牛和這不是牛這樣兩個矛盾命題，一定要分清是非並且要決定勝負。爭彼雙方必有一方主張的命題爲「當」即真命題，執「當」者，可以獲勝。辯具有論證性質，包括整個論證過程。

（二）論述了辯的目的與作用。《小取》篇說：「夫辯者——將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。」「明是非之分」是辯的首要目的，離開是非之分，辯也就失去了意義。「審治亂之紀」意思是詳知求治去亂的綱要，在政治、倫理方面起到實際作用是辯的第二個目的。「明同異之處」是辯明同異的所在，這是認識論的基礎，是辯明是非的根據和標準，成爲辯的第三個目的。「察名實之理」是詳審名實關係的道理，它是進行辯的首要條件，是辯的第四個目的。「處利害」是對利害關係作出正確的權衡和決斷，是辯的第五個目的。「決嫌疑」是對思想中的嫌疑給以明確的解決，是辯的第六個目的。「明是非」、「別同異」和「察名實」是認識上的目的。「審治亂」、「處利害」和「決嫌疑」是實際的要求。

（三）論述了辯的認識論基礎和是非標準。《墨經》的認識論是樸素的唯物主義反映論。「知，材也。」「慮，求也。」「知，接也。」「恕，明也。」論述了認識的能力和認識由淺入深的過程。要達到知識之「智」，即理性認識「恕」，必須具備感覺能力「材」、主觀求知的欲望和能動性「求」、以及接觸外界的事物「接」。《小取》篇把「摹略萬物之然，論求羣言之「比」作爲辯的客觀根據和標準。這是要求直接考察客觀事物的本來面貌及所以然，並且分析比較各種不同的言論。

二、以名舉實

（一）論述名的本質。首先把「名」的本質概括爲「以名舉實」，「舉，告以文名，舉彼實故也。」（《經說上》）

「實」是客觀的，「名」是主觀的。其次名實必須一致，名既然是對實的反映，名必須符合實。「所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。」（《經說上》）再次必須以實正名。這是因爲名由實而起，名隨實而變，名之迺在於不實。

（二）論述概念之「名」與語詞之「名」的關係。由於概念與語詞並非一一對應的，因此中國古代邏輯把概念和語詞都稱爲「名」，這是一個缺點。但墨辯對語詞之名從四個方面作了討論：語詞之「名」具有約定性即「通約」，同義詞是「二名一實」，多義詞是同名不一定同實。

（三）論述名的種類。根據不同的標準將「名」劃分爲不同的種類。名有達名、類名、私名之分，有形貌之名與非形貌之名之分（具體之名與抽象之名），有兼名與別名（屬名與種名）之分，有居運之名與量數之名（時空之名與數量之名）之分。

（四）論述正名的要求和定義方法。正名就是要求名具有確定性，「彼彼止於彼，此此止於此」。把定義作爲正名的基本方法，《經》、《說》上下四篇中有大量定義，如「圜，一中同長也。」還把劃分作爲正名的重要方法，提出了「偏有偏無」的劃分原則。

三、以辭抒意

（一）論述了辭的本質，「執所言而意得見，心之辯也」。（《經上》）辭不僅表達語詞，更重要的是表達理性思維活動，相當於判斷。

（二）討論了不同形式和表達不同內容的辭。如「盡」，表示全稱的直言肯定判斷，「假」、「使」具有假言判斷的性質，「或」即「不盡也」，與「盡」相對，指特稱的直言判斷，「必」指必然判斷，「且」意爲「將然」，

相當於模態判斷「可能是」，「諸」意爲「是」，表示贊同肯定，有時表示肯定判斷。

（三）討論了某些辭之間的矛盾關係和關於「一周一不周」的概念在辭中的周延問題。

四、以說出故

（一）討論了「說」式推論即論證中的三個基本邏輯範疇——故、理、類。「小故」相當於必要條件，「大故」相當於充要條件，「理」即「法」，事物的道理，具有客觀規律性，「類」的同異是邏輯推論的基礎。「明類」就能「明理」。

（二）論述了「說」式推論是由前提（包括「理」和「故」）推出結論的（立辭的）演繹推理過程。

（三）論述了「說」式推理的基本形式三物論式，它相當於邏輯的論證。

（四）討論了「說」式推論的幾種具體論式：「效」式推論是以法爲根據的推論；「假」，即假言推理；「或」式相當於不相容的選言式；「止」是一種直接推理；「侔」即今複雜概念推理或稱爲附性法推理。

五、以類取，以類予

「以類取」具有歸納推理性質，「以類予」相當於類比推理。「以類取」中討論了由特殊到一般的類取法和求因果聯係的類取法；「以類予」中「辟」式推理不分論辯雙方，也不限於真假相推，也包括特性相推，「援」式是用對方所取命題爲「是」來推自己亦爲「是」，「推」式則是用對方所取命題真或假以類推對方所不取命題亦爲真或假。「以類予」的結論具有必然性，因此具有演繹性質。

六、辯的邏輯規律和邏輯錯誤

（一）論述了「彼彼止於彼，此此止於此」的同一律原則，「辯不俱當」的矛盾律原則和「辯必有勝」的排

中律原則。

（二）辯的一般邏輯要求和邏輯錯誤。《小取》篇討論了辟、侔、援、推四種論式的一般要求以及違反這些要求所造成的邏輯錯誤：「多方」、「殊類」、「異故」。

《墨經》標志着中國古代邏輯體系的建立，以《墨經》爲代表的辯學與古希臘亞里士多德邏輯和印度因明學說并列爲世界三大邏輯體系。墨經邏輯與亞氏邏輯相比，無論從邏輯規則還是思維形式的結構方面都顯得較爲粗疏，具有一定的樸素性和自發性，在語言表述上也較爲簡略。

研究《墨經》的著作主要有：梁啓超《墨經校解》、譚戒甫《墨經易解釋》和《墨辯發微》、鄧高鏡《墨經新釋》、胡適《先秦名學史》、周云之等《先秦邏輯史》、中國邏輯史學會的《中國邏輯史》等。（鄭偉宏）

甘石星經

《甘石星經》，又名《通佔大象曆星經》、《星經》，二卷。舊題周甘公（甘德）、石申撰。從書中叙及甘、石以外的巫咸星官以及唐代州名來判斷，當是唐宋時所輯。通行本有：明《正統道藏》本、《漢魏叢書》本、汲古閣《津逮秘書》本、近代《叢書集成初編》本等。

甘公（即甘德），戰國中期齊國人，一說楚國人。齊桓公十五年（前三六〇）前後，與石申精密記録了一百二十顆恒星至黄道的距離，及其離北極的度數（見唐瞿曇悉達所撰《開元占經》卷六十五至卷七十），爲世

界上最古的恒星表。據南宋鄭樵《通志·天文略》，甘德所測定的恒星有一百十八座，計五百十一顆。著有《天文星占》八卷，今已佚。石申，一名石申夫，戰國中期魏國人。據《通志·天文略》，他所測定的恒星有一百三十八座，計八百一十顆。撰有《天文》八卷，今亦佚。

《甘石星經》是一部有關天文占候的著作。在古代，天文學的產生與發展，是與據天象來預卜人事的吉凶休咎的占星術緊密聯係在一起的。占星術利用一些天象，如日食、月食、新星、慧星、流星的出現，以及日月、五星在星空背景上的位置及其變化，來占卜人間的吉凶禍福。早期的占星術，多是利用星像觀察來占卜像戰爭勝負、國家的興衰、君主命運等重大的事件的，以後逐漸擴展到占卜個人命運，以及日常生活中的瑣事。由於占星術是依據天象來進行占卜的，這就促使人們去觀測天象，這又在一定程度上推動了天文學的發展。正因爲這樣，古代天文學著作多帶有占星術的色彩。甘、石爲戰國時並列的兩家天文、占星學派。三國時期，吳太史令陳卓綜合石氏、甘氏、巫咸三家星官，成二百八十三官、一千四百六十四星的星座體系，此後，就開始出現了綜合三家星官的天文、占星著述，本書即爲其中之一。

《甘石星經》的旨趣集中於占候，但由於這種占候是通過探討人事的吉凶休咎與天象間存有某種神妙莫測的內在關聯展開的，因而具有很强的「天人感應」色彩。具體展現爲：

一、星象執掌、關注、對應、蘊示或表徵一定的人間事務。例如，卷上「四輔星」條下說：「四輔四星，抱北極樞星，主君臣禮儀，主政萬機，輔弼佐理萬邦之象，輔佐北辰而出入授政也。」「尚書星」條下說：「五尚書(星)在東南維，主納言，夙夜咨謀事也。」「陰德星」條下又說：「陰德二星，以太極在尚書西，主天下綱紀陰德遺周給惠賑財之事。」「巫官星」條下還說：「巫官二星，在房西南，主醫巫之職事也。」

二、星象的存在狀態及其變化，蘊示着人事的吉凶禍福。例如，卷上「鈎陳星」條下說：「鈎陳六星在五帝(座)下，爲後宮大帝正妃，又主天子六軍將軍，又主三公。若星暗，人主凶惡之象矣。」「華蓋星」條下說：「華蓋十六星，星在五帝座上正，吉，帝道昌；星傾斜，大凶。扛九星，爲華蓋之柄也；上七星，爲庶子之官。若星明，匡主天下，不明，主亂期八年，國無主也。」「輔星」條下說：「輔星，象親近大臣，輔佐興而相明。若明大如斗者，則相奪政，兵起；若暗小，則死免官；若近斗一、二寸，爲臣迫脅主；若五、六寸，四遠客及彗孛入斗中，諸侯爭權，逼天子；月暈斗，大水入城，兵起，主有赦。」「天一星」條下說：「主戰斗，知吉凶。星明，吉；暗，凶。若離本位而乘斗，後九十日必兵大起也。光明，陰陽和也，萬物盛，天子吉。星亡，天下亂，大凶也。」卷下「宗星」條下又說：「宗二星在候東，主宗室，爲帝血脈之臣，錄呈家親族等級。星明，則族人有序；暗，則族有憂。」

此書頗受後世一些占星家的推崇。但其中所保存下來的天文星象資料，至今仍有一定的研究與參考價值。（王新春）

列子

《列子》，又名《列子新書》，唐宋後又名《冲虛真經》、《冲虛至德真經》，八卷。舊題周列御寇著。《漢書·藝文志》著錄爲八篇，早佚。今本《列子》從思想內容和語言使用風格上看，可能是魏晉時人的作品，其中

或亦包含某些古代資料。今本《列子》作僞者，一說爲東晉張湛，一說則以爲張湛之前某人。《列子》版本甚多，不下數十種之多，元明以後又多以注釋並行。通行本有：鐵琴銅劍樓所藏北宋刻本、明正統《道藏》本、《湖海樓叢書》本、《四庫全書》本、《四部叢刊》本、《四部備要》本、世界書局和中華書局的《諸子集成》本等。

列子，名列御寇，亦稱圄寇、圉寇。戰國時鄭國人。《莊子》一書中屢次提到此人，說他能「御風而行」（《逍遙遊》），「雕琢復樸，塊然獨以其形立，紛而封哉，一以是終」（《應帝王》）；但又說他窮，「容貌有飢色」（《讓王》）。《呂氏春秋·不二》說他主張「貴虛」。西漢劉向《列子新書目錄》說他「其學本於黃帝、老子，號曰道家。」後爲道教神化，唐天寶時詔號「衝虛真人」。著作有《列子》。

張湛，字處度。高平（郡治在今山東金鄉西北）人。東晉孝武帝時，曾任中書侍郎、光祿勛。哲學上繼承了王弼「以無爲本」思想，也吸收郭象「崇有論」觀點。認爲「羣有以至虛爲宗，萬品以終滅爲驗」（《列子注序》），以論證「萬有」以「無」爲本。在生死問題上認爲「氣散形朽」，承認現實世界的生成變化是一個「形氣轉續，代謝無間」的過程。但又把這種氣化論思想納入其「生化之本，歸之於無物」（《列子·周穆王注》）的「貴無」論中。由「生死氣化」而主張一種「肆情縱欲」、及時行樂的人生觀，認爲「好逸惡勞，物之常性」，「當生之所樂者，厚味、美服、好色、音聲而已耳」（《列子·楊朱注》），反映出東晉門閥士族的風尚。著作除《列子注》今存外，另外《莊子注》、《文子注》、《養生要集》、《延年秘祿》等均佚。事迹見今人楊伯俊輯《張湛事迹輯略》（附於中華書局一九七九年十月版《列子集釋》）。

《漢書·藝文志》著錄的《列子》八篇，是經過劉向、劉歆父子整理而成的，已不知在何時散失了。今本《列子》前有劉向所撰書序，謂得「中外書凡二十篇，校除復重十二篇，定著八篇。」不少學者認爲此序亦是

僞作。另有張湛《列子序》，謂由其祖父在東晉初從外舅王宏、王弼等人家裏發現，經拚合、整理、校勘，「參校有無，始得全備」。有學者因此認爲今本《列子》即張湛編湊僞造而成。但亦有學者認爲僞書作於張湛以前，張湛或亦是上當者之一。總之，今本《列子》係張湛所傳則無誤。

今本《列子》是一部着重反映魏晉時期玄學清談和放蕩縱欲思想的著作，其中也包含了一些道家和佛學的思想。共八卷：卷一爲《天瑞篇》、卷二爲《黃帝篇》、卷三爲《周穆王篇》、卷四爲《仲尼篇》、卷五爲《湯問篇》、卷六爲《力命篇》、卷七爲《楊朱篇》、卷八爲《說符篇》。內容多爲民間傳說、神話和寓言故事，如著名的「杞人憂天」即出自《天瑞篇》，「愚公移山」即出自《湯問篇》。其內容據歷代學者考定，多出自他書，如管子》、《晏子》、《論語》、《山海經》、《墨子》、《莊子》、《尸子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《韓詩外傳》、《淮南子》、《說苑》、《新序》、《新論》、汲冢書《穆天子傳》等。但其中亦有某些章節既不見於今日所傳先秦和西漢古籍，也不是魏晉人思想的反映，且爲魏晉時人徵引的典故，或爲出自別的一些今已不傳的古籍。

今本《列子》中比較有係統地反映魏晉時代思想的作品是《力命篇》和《楊朱篇》。《力命篇》的主旨就是强調「直而推之，曲而任之」的「自然者默之成之」思想。「力謂命曰：『若之功奚若我哉？』命曰：『汝奚功於物而欲此朕？』力曰：『壽夭窮達，貴賤貧富，我力之所能也』。命曰：『彭祖之智不出堯舜之上，而壽八百；顏淵之才不出衆人之下，而壽十八。仲尼之德不出諸侯之下，而困於陳蔡；殷紂之行不出三仁之上，而居君位。季札無爵於吳，田恒專有齊國。夷齊餓於首陽，季氏富於展禽。若是汝力之所能，奈何壽彼而夭此，窮聖而達逆，賤賢而貴愚，貧善而富惡邪？』力曰：『若如若言，我固無功於物，而物若此邪？此則若之所制邪？』命曰：『既謂之命，奈何有製之者邪？朕直而推之，曲而任之，自壽自夭，自窮自達，自貴自賤，自富自貧，朕

豈能識之哉？朕豈能識之哉！」認爲一切都是自然而然、命中注定，反映了當時崇尚自然的宿命論風尚。

《楊朱篇》的主旨則是强調生命有限、及時行樂，生時達生、死時樂死的思想。認爲「百年，壽之大齊。得百年者千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所彌，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。量數十年之中，逌然而自得亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾！爲聲色爾！」而且「十年亦死，百年亦死。仁聖亦死，兇愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。腐骨一矣，孰知其異？」因此就應該「且趣當生，奚遑死後！」應該「爲欲盡一生之歡，窮當年之樂」，而不要太看重名譽、權力、富貴。反映了當時門閥士族的人生和生活態度。

今本《列子》中也存在一些頗有價值的宇宙論觀點，如關於宇宙生於「有」的思想：「夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰有太易、有太初、有太始、有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。氣、形、質具而未相離，故曰渾淪。」（《天瑞篇》）這裏的「太易」就是原始的「有」，是一種看不見的氣體，而以後的「太初」、「太始」、「太素」則是「太易」運動變化的過程。又如宇宙變化是自身運動結果的思想：「故生物者不生，化物者不化。自生、自化、自形、自色、自智、自力、自消、自息，謂之生、化、形、色、智、力、消、息者，非也。」（同上）還有宇宙無限的思想：「夫天地，空中之一細物，有中之最巨者。難終難窮，此固然矣；難測難識，此固然矣。」（同上）這些思想都屬於有暗合於科學方面的合理猜想。

有關《列子》的整理、注疏、考辨等的研究，歷代的作品很多，難以一一枚舉。今人楊伯峻作的《列子集釋》（中華書局一九七九年版），是目前最好的一個本子。其中徵引了歷代的注疏，並詳記出處。又有附錄

三種：其一爲《張湛事迹輯略》，其二爲《重要序論彙錄》，收錄了劉向、張湛、盧重玄、陳景元、任大椿、秦恩復、汪繼培等所作的序文；其三爲《辨僞文字輯略》，收錄了柳宗元、朱熹、高似孫、葉大慶、黃震、宋濂、姚際恒、錢大昕、姚鼐、鈕樹玉、吳德旋、俞正燮、何治運、李慈銘、光聰諧、陳三立、梁啓超、馬叙倫、（日本）武義內雄、顧實、呂思勉、劉汝霖、陳旦、陳文波、楊伯峻等歷代學者的考辨文字，頗便參考。（徐洪興）

文子

《文子》，又稱《通玄真經》，十二篇。戰國初文子著。通行本有，收入明《正統道藏》的唐徐靈府《通玄真經注》十二篇本、宋杜道堅《通玄真經纘義》十二卷本、宋朱牟《通玄真經注》七卷本、一九八八年復旦大學出版社出版《文子要詮》本（李定生、徐慧君校注）。

文子，姓文，尊稱子。佚其名字與國籍。老子弟子，又嘗問學於卜商子夏與墨子，是一位學無常師者。其學雖各有所受，然經其爐輔冶化，遂別生新義，乃過所承。文子學道早通，遊於楚，楚平王孫白公勝問「微言」。後遊於齊，齊之隱士彭蒙從而師之，田駢、慎到等稷下學士，皆其後學，爲黃老學之祖師。齊平公問治國何如？文子縱談道德仁義禮法，其說在《文子》。

漢劉向《七略》有《文子》九篇，《漢書藝文志》道家著錄仍之。梁阮孝緒《七錄》作十卷，《隋書經籍志》、《舊唐書經籍志》和《新唐書藝文志》道家均有《文子》十二卷，與今本相同。北魏李暹作《文子》注，唐代

徐靈府注《文子》上進，詔封通玄真人，號曰《通玄真經》。《文子》雖經後人纂改潤益，非文子一人一時之作，但它記錄了文子及其後學的思想，是研究文子的主要資料。《文子》解說老子之言，闡發「道」的思想，並吸收其他學派的思想，在「道」中融合了仁義禮法兵等思想。「黃、老、名、法、儒、墨諸家，各以其說入之。」(《文獻通考》引《周氏涉筆》)從而形成採儒墨之善，撮名法之要的黃老之學。

《文子》分《道原》、《精誠》、《九守》、《符言》、《道德》、《上德》、《微明》、《自然》、《下德》、《上仁》、《上義》、《上禮》十二篇，本老子之言，闡發「道」的學說。「道」不僅是物之所道，而且引入人事，也是人之所由。統治者循道爲事，實行無爲而治，「無爲者，治之常也。」《文子》對「無爲」作了新的界說：「所謂無爲者，非謂其引之不來，推之不去，迫而不應，感而不動，堅滯而不流，卷握而不散，謂其私志不入界道，嗜欲不掛正術，循理而舉事，因資而立功，推自然之勢。」根據這個原則「無爲而治」，不是不治，而是因自然而治，「無治者，不易自然也，無不治者，因物之相然也。」無爲而治表現爲牧民之道，就是使民各便其性，達到「萬物齊一，無由相過。」要實現無爲而治的牧民之道，統治者要修己體道。因爲「治國之本，在於治身。」修己體道也就是養性守德，這樣在爲政治人時，即可「御之以道，養之以德」，人民歸服，建其功業，故曰：「非道德無以治天下」。

《文子》發展老子的道德學說，提出了「理」。認爲「道」是一般規律，「理」是具體規律，「萬物同情而異理」，「同道而異理」。稷下道家繼承「理」的思思，提出「理因乎道」，「義出乎理」，由自然而社會，成爲立法的根據，成爲韓非法治的哲學基礎。

《文子》講論道德，不排斥仁義禮法。認爲道德、仁義、禮法都屬於道，只是在程度上和作用上不同而

已。提出「持以道德，輔以仁義」。在「明於天人之分，通於治亂之本」情況下，認爲「治之本，仁義也；其末，法度也。」因此，「法之生也，以輔仁義。」《文子》提出：「法非天下也，非從地出也，發乎人間，反以自正。」所以說，「法生於義」，因爲義者，「所以和君臣、父子、兄弟、夫婦人道之際也。」即人們根據人與人的關係，制定法來約束自己，用强制的辦法維護這種關係。

《文子》由道發展「術」。它說：「發一號，散無竟，總一管，謂之心；見本而知末，執一而應萬，謂之術，居知所爲，行知所之，事知所乘，動知所止，謂之道。」「術」是循規律認識事物和處事的方法，他要人們「治心術」，「修道術」。這一思想爲稷下道家繼承發展爲虛靜專一的「心術」，荀子發展成「虛壹而靜」的知道的方法。

《文子》是由老子而稷下道家到荀韓的重要環節，在先秦思想史、特別是道家思想發展史上，有着重要的作用。

唐宋時，徐靈府、杜道堅等作《文子》注，都從道家角度出發，認爲《文子》昭明皇道，是經世之樞要。今人李定生、徐慧君撰《文子要詮》，以可靠的文獻資料，及一九七三年河北定縣四十號漢墓出土的竹簡中的《文子》殘簡，考辨《文子》其書不僞，是先秦已有之古籍；從思想史角度論證了其在哲學史中的作用和地位；在校注中校正了原文中的文子被篡改成爲老子，從答問的先生變成提問的學生等錯誤；從而使《文子》恢復了原貌。（徐敦鏞）

孫臏兵法

〔戰國〕孫臏

《孫臏兵法》，也稱《齊孫子》，十六篇。戰國中期孫臏及其後學者所著。《史記》稱「世傳其兵法」，《漢書》之志、傳中有著錄及徵引。孫臏之書自東漢末年失傳後，以致長期與《孫子兵法》發生糾葛，而演爲一樁歷史懸案。直至一九七二年山東臨沂銀雀山漢墓竹簡《孫子兵法》和《孫臏兵法》同時出土，才得以基本了結此案。初次影印的《孫臏兵法》，收殘簡三百六十四枚，共三十篇。一九八五年版《銀雀山漢墓竹簡(壹)》孫臏兵法》，已將不再視作孫臏之書的殘簡全部移出，重訂爲十六篇，移出之部則收入《佚書叢殘》(第二輯)中。現一般採用此簡本，簡本爲漢初抄本，另排印有釋文本。

孫臏，戰國中期齊國阿、鄄之間(今山東陽谷、鄄城一帶)人。生卒年不可考，約與商鞅同時期，而主要活動於田齊威王之時。《史記》載其爲孫武的後代，早年「嘗與龐涓俱學兵法」，却遭到龐涓的嫉妒和誣陷，被害得在魏國受臏刑(兩塊膝蓋骨截去)，因以臏名。後逃回齊國，經田忌引薦於齊威王，任爲軍師。公元前三五三年(田齊威王四年)桂陵之戰，齊將田忌采納孫臏「批亢搗虛」、「圍魏救趙」之計，大破魏軍。公元前三四一年(田齊威王十六年)馬陵之戰，田忌用孫臏「退兵減灶」、「因勢利導」之計，消滅十萬魏軍，魏將龐涓

自殺，魏太子申被俘。從此，孫臏「名顯天下」。《戰國策》載，田忌屢戰屢勝，遭到齊相鄒忌的嫉妒和排斥，被迫出奔楚國；齊宣王即位後，召回田忌。其間孫臏很可能與田忌同時進退。

《孫臏兵法》是一部有關戰爭和軍事原理的兵法類兵書。它承繼《孫子兵法》從哲理上論兵的傳統，闡述了戰國中期七雄爭立之時的戰略策略問題。全書篇名和擬目爲：《擒龐涓》、《〔見威王〕》、《威王問》、《陳忌問壘》、《篡卒》、《月戰》、《八陣》、《地葆》、《勢備》、《〔兵情〕》、《行篡》、《殺士》、《延氣》、《官一》、《〔强兵〕》、《五教法》。其思想內容，主要有四項：

一、「戰勝而强立」和「樂兵者亡」的戰爭觀。

書中提出「舉兵繩之」、「戰勝而强立」，才能消除暴亂，達到國家統一；如果用「積仁義，式禮樂，垂衣裳，以禁爭奪」，那樣是不可能辦到的。但是又必須反對「樂兵」好戰：「樂兵者亡，而利勝者辱。兵非所樂也，而勝非所利也。」戰爭勝利的基礎和保證，在於「富國」、「有委」、「有義」、「事備」。（以上均見《〔見威王〕》、《〔强兵〕》兩篇）這些是孫臏關於戰爭問題的基本觀點。

二、「必攻不守」的戰略方針。

《威王問》篇中說，齊威王一連提出九個問題，田忌也提了七個問題，而孫臏的回答歸結爲：「必攻不守，兵之急者也。」在這裏，總論了最緊要的一個問題。所謂「必攻」，就是主張堅決地打擊敵人，積極地消滅敵人；所謂「不守」，並非說自己不防守，而是指敵人不設防之處，或者無法防備，或者防御力量虛弱，同時又是指敵人的要害之處。這個思想，是戰國中期作戰方式變革的反映，當時步戰、騎戰、弩戰均有發展，已不同於以車戰爲主的春秋時代。「必攻不守」之說，爲較大規模的機動作戰提供了戰略理論。戰略機動，不僅

適用於進攻的一方、優勢的一方，也是防守的一方、劣勢的一方爭取主動和轉機的需要。

三、兵以「勢」貴的策略原則。

以「勢」爲貴，是孫臏用兵策略的特色。貴勢，就是重視造勢，要根據不同的敵情、地形、天候、軍陣等條件，造成有利於己的作戰態勢，從而達到克敵制勝的目的。依敵我兵力對比的不同，要善用「贊師」、「讓威」、「避而驕之」、「引而勞之」、「以輕卒當之」、「並卒而擊之」(均見《威王問》)等戰法；依各種天候、地形條件的不同，要善用「錐行」、「雁行」(《威王問》)、「易則多其車，險則多其騎，厄則多其弩」(《八陣》)等戰法。這些法則的變通運用，包含着《孫子兵法》的血統，豐富了古典兵學的戰理。

四、以「道」制勝的軍事哲學。

孫臏書中的「道勝論」，與《孫子兵法》有所不同，「道」是指戰爭規律："「先知勝不勝之謂知道。」(《陳忌問壘》所附殘簡)然而，「道者，必合於天地」(《陳忌問壘》所附殘簡)，「間於天地之間，莫貴於人」(《月戰》)，要求戰爭的指導合乎客觀規律，重視人的理性活動能力，這又與《孫子兵法》一樣，是以其樸素唯物論和軍事辯證法爲思想基礎的。《八陣》篇中說："「知道者，上知天之道，下知地之理，內得其民之心，外知敵之情，陣則知八陣之經，見勝而戰，弗見而靜」，這就是認識和掌握戰爭規律的根本方法。

《孫臏兵法》是先秦兵法書的代表作之一，在我國軍事學術史上有重要的地位。此書總結了戰國中期的戰爭規律和特點，繼承了《孫子兵法》的原理並有新的發展。今出土漢簡《孫臏兵法》雖惜爲殘本，仍具有很高的學術價值和史料價值。

近年對《孫臏兵法》的研究，集中在成書時代、內容考定、文字訓詁和軍事思想的評價等方面。比較

具代表性的著作有：張震澤《孫臏兵法校理》、霍印章《孫臏兵法淺說》、鄧澤宗《孫臏兵法注譯》等。（吳仁傑）

商君書

〔戰國〕商鞅

《商君書》，也稱《商君》，又稱《商子》，五卷二十四篇。戰國時商鞅著。通行本有：明嘉靖中四明范氏天一閣刻《范氏奇書》本；明萬曆中新安程氏刻《漢魏叢書》本；清乾隆三十年（一七九五）《四庫全書》抄本；清道光中金山錢氏借月山房刻《指海》本；清光緒元年（一八七五）湖北崇文書局刻《子書百家》本；光緒中浙江書局刻《二十二子本》；一九七四年中華書局《商君書注譯》（高亨注譯）本；同年上海人民出版社《商君書》（章詩同注）本等。

商鞅（約前三九〇——前三三八），姓公孫，名鞅。戰國時衛國（今河南淇縣、滑縣一帶）人，亦稱衛鞅。秦封於商，故號商君，名商鞅。仕魏，爲魏相公叔痤的家臣，痤死入秦，頗得秦孝公信任，任左庶長，實行變法。旋升爲大良造。秦孝公十二年，由雍（今陝西鳳翔縣南）遷都咸陽（今陝西咸陽東北），進一步變法。實行「開阡陌封疆」，廢除井田制，確認土地私有；取消分封制和世襲制，建立郡縣制，加强中央集權；實行耕戰政策，歷行法治；推行「連坐法」，促進了秦國政治經濟的發展，奠定了秦國富强的基礎。秦孝公死後，商鞅

被誣害，車裂而死。劉向《新序》云：「夫商君極身無二慮，盡公不顧私，使民內急耕織之業以富國，外重戰伐之賞以勸戎士，法令必行，內不阿貴寵，外不偏疏遠，是以令行而禁止，法出而奸息。秦孝公行商鞅法十八年，國富兵強，長雄諸侯，周室歸藉，四方來賀，爲戰國霸君，秦遂以強，六世而並諸侯，亦皆商君之謀也」（轉引《史記商君列傳集解》引《新序》）。《史記》卷六十八有傳。

《商君書》是一部記載商鞅的言行主張，尤其是變法思想的著作，也是先秦廣爲流行的法家著作。《韓非子》曰：「藏商、管法者家有之。」司馬遷曰：「余嘗讀商君開塞，耕戰書，與其人行事相類。」今《商君書》有《開塞》、《農戰》篇。《漢書·藝文志》著錄爲二十九篇，今存二十四篇。卷一：《更法》、《墾令》、《農戰》、《去強》；卷二：《說民》、《算地》、《開塞》；卷三：《壹言》、《錯法》、《戰法》、《立本》、《兵守》、《靳令》、《修權》；卷四：《徠民》、《賞刑》、《畫策》；卷五：《境內》、《弱民》、《外內》、《君臣》、《禁使》、《慎法》、《定分》。

《商君書》敘述了商鞅變法的主張。《更法》針對「法古無過，循禮無邪」的保守思想，認爲「三代不同禮而王，五霸不同法而霸」，「各當時而立法，因事而制禮。」提出「治世不一道，便國不必法古」的變法主張；《開塞》篇把歷史分爲幾個發展不同特點的時期：「上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。」認爲「此三者，非事相反也」，而是「世事變而行道異也」，社會歷史是發展的；《畫策》篇提出「知必然之理，必爲之時勢，故爲必治之政」。

《商君書》強調「農戰。《壹言》篇說：「國之所以興者農戰也。」「國待農戰而安，主待戰農而尊。」因此強調「作壹」，即壹民於農戰。認爲「治國能轉民力而壹民務者強」，「其轉力也，以富國強兵也，其殺力也，以事敵勸民也。」把「轉力以壹務也，殺力以攻敵也」這二者協調起來，就是「壹」，「故明君知齊二者，其國強。」

而且要使人民都「歸心於壹」，《墾令》提出用各種政策措施，趨農墾荒，《戰法》篇講「戰法必本於政勝」，即戰爭的勝敗根本在政治的好壞，《立本》篇講法治是軍事的根本，「治强之道，論其本也」，《兵守》則講戰守之道。

《商君書》提出建立信賞必罰的法治制度。《墾令》篇指出，「百縣之治一形」的統一的政令和體制，《修權》篇提出國之所以治者三：君臣之所共操的「法」，君臣之所共立的「信」，君主獨制的「權」。這「權」就是人主獨制的賞罰之柄，它是禁止爲非作歹和使用官吏的。《禁使》篇說：「人主之所以禁使者，賞罰也。」《賞刑》篇主張統一刑賞：「壹賞」要做到「無有異施」，「壹刑」就是「刑無等級」，《去强》、《靳令》等篇還提出「重刑少賞」或「重罰輕賞」的主張，認爲「行刑重其輕者，輕其重者，輕者不生，重者不來」，以達到「以刑去刑」，「以法去法」。所以《商君書》極力提倡「重刑」，提出「重刑而連其罪」（《墾令》），使君臣人民「皆以法相司，命相正也。」

有關《商君書》的研究著作有：朱師轍《商君書解詁》、王時潤《商君書集解》等。（李定生）

申子

〔戰國〕申不害

《申子》，兩篇。戰國時申不害著。通行本有：清嚴可均《全上古三代秦漢文》輯本、馬國翰《玉函山房輯

佚書》輯本等。

申不害（約前三八五——前三三七），戰國時京（今河南滎陽縣東南）人。原爲古鄭國之賤臣，戰國時鄭爲韓所滅。申不害學刑名之法術，以求取韓昭侯，被韓昭侯用爲輔佐。申不害相韓十五年，內修政教，外應諸侯，國治兵强，無侵韓者。其學本於黃老而主刑名，著書二篇，號曰《申子》。《漢書·藝文志》著錄《申子》六篇，已失傳。唐《羣書治要》錄其《大體》一篇。清嚴可均《全上古三代文》輯錄《君臣》、《大體》二篇，及佚文若干。《史記》卷六十三有傳。

《申子》是一部論述申不害法家思想，尤其是他關於君王如何控制臣下策略的「術」的理論的著作。《史記集解》引《新序》曰：「申子之書，言人主當執術無刑，因循以督責臣下，其責深刻，政號曰術。」《申子》主張「明法審令」，認爲「君必有明法正義，若懸權衡以稱輕重，所以一羣臣也。」「君之所以尊者令，令不行，是無君也，故明君慎令。」（《藝文類聚》五十四）《大體》篇說：「明君使其臣，並進輻湊，莫得專君焉。」「明君如身，臣如手，君若號，臣若響，君設其本，臣操其末，君治其要，臣行其詳，君操其柄，臣事其常。爲人臣者，操契以責其名，名者，天地之綱，聖人之符，張天地之綱，用聖人之符，則萬物之情無所逃之矣。故善爲主者，倚於愚，立於不忒，設於不敢，藏於無事，竄端匿疏，示天下無爲。」《申子》的刑名之術，爲法家韓非批判繼承爲「循名而責實。」（李定生）

慎子

〔戰國〕慎到

《慎子》，七篇。戰國時慎到著。通行本有：一九一九年上海打葉山房《百子全書》五篇本、一九五八年中華書局《諸子集成》七篇本等。

慎到（約前三九五——約前三一五），趙人（今河北南部、山西北部）。齊宣王、齊湣王時，與騶衍、淳于髡、田駢、接子、環淵等爲稷下學士，列爲上大夫，不治而議論。慎到和田駢皆受業彭蒙，學黃老道德之術，因發明序其指意，故慎到著十二論。《史記》集解引徐廣云：「今慎子劉向所定，有四十一篇」。而《漢書·藝文志》著錄《慎子》四十二篇。唐以後散佚多篇，宋時僅存五篇，又經人刪節，非其原書。但唐《羣書治要》有《慎子》七篇，宋所存五篇俱在。清人錢熙祚以《羣書治要》爲主，再據唐宋類書所引，校定《慎子》七篇。並附《慎子》逸文於後，雖不能復四十二篇舊觀，但古人所引，搜羅備矣。《史記》中的《田敬仲完世家》和《孟子荀卿列傳》都對慎到有簡略論述。復旦大學出版社一九八九年版《中國歷代思想家傳記匯詮》先秦兩漢分册有傳。

《慎子》，《漢書·藝文志》雖列爲法家著作，然考其書，大旨以齊萬物爲首，循自然而立法，是由道而法

的著作，《四庫全書提要》云，「大旨欲因物理之當然，各定一法而守之，不求於法之外，亦不寬於法之中，則上下相安，可以清淨而治。然法所不行，勢必以刑齊之。道德之爲名刑，此其轉關。」

《威德》、《因循》篇講述因天道，達人理，立公法，一人心。人莫不「自爲」，因人之情而立法，自爲之心是法治的理論基礎。法之行，有賴於統治者的威勢，有威勢，方能令行禁止，而達於至治。其重勢之說，爲韓非批判吸收。

《知忠》篇原刻全脫，《羣書治要》存。此篇講述治亂安危，非一人之力，「將治亂在乎賢使任職，而不在於忠也。」《君臣》篇原刻全脫，也存《羣書治要》。此篇言上下無事，唯法所存。「《民雜》、《德立》《君人》篇，講民一於君，事斷於法，君逸臣勞，是國之大道。」（李定生）

孟子

〔戰國〕孟軻

《孟子》，七篇，每篇分上下，共十四卷。戰國時孟軻（孟子）及其弟子萬章等著。通行本有：宋刻巾箱本《八經》本（有清康熙中內府等多種翻印、影印本）、宋刻大字本附趙岐注（有《四部叢刊》、《四部備要》等多種影印本）、明崇禎十三年（一六四〇）錫山秦氏求古齋刻《九經》本、清乾隆間武英殿刻《十三經注疏附考

證》本、清嘉慶道光間江都焦氏雕菰樓《焦氏叢書》本等。

孟軻（約前三七二——前二八九，一說約前三九〇——前三〇五），字子輿或子居（魏晉間王肅在《孔叢子》和《聖證論》中稱），鄒（今山東鄒縣東南）人。自云：「予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。」（《離婁下》）司馬遷則說他「受業於子思門人」。歷遊齊、宋、滕、魏諸國，曾任齊宣王客卿。因政見不爲時用，晚年退而與弟子萬章、公孫丑等著書立說。提出「性善」論，認爲人性本善，具有天賦的仁、義、禮、智「四端」，和不慮而知的「良知」及不學而能的「良能」。在認識論上認爲，「盡其心者知其性也，知其性則知天矣」，主張「存其心，養其性，所以事天」（《盡心上》），並把「知天」、「事天」看成是盡量擴充「本心」和發揚「善性」的過程，認爲「學問之道無他，求其放心而已」（《告子上》），把治學和認識過程歸結爲找回散失了的「本心」。政治上主張實行「仁政」，「省刑罰，薄稅斂」，「制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡」，然後「謹庠序之教，申之以孝悌之義」（《梁惠王上》），反對「霸道」，主張「王道」，提倡「保民而王」，發揮儒家「重民」思想，提出「民爲貴，社稷次之，君爲輕」（《盡心下》），同時又提出「勞心者治人，勞力者治於人，治於人者食人，治人者食於人」（《滕文公上》）思想。其思想學說對後世影響很大，尤其是對宋明理學的影響，後人把他的思想與孔子思想並稱爲「孔孟之道」。事跡見《史記》卷七十四《孟子荀卿列傳》及《孟子》書中的有關章節。後人所作的年譜、傳略、年表多達七十種左右，重要的如元程復心《孟子年譜》、明譚貞默《孟子編年略》、清狄子奇《孟子編年》、近人崔述《孟子事實錄》等。

《孟子》一書的作者及篇數歷來有不同的說法。關於作者問題，趙岐、朱熹、焦循等認爲是孟子自著，韓愈、蘇轍、晁公武等認爲是弟子萬章、公孫丑之徒等追記，司馬遷等則認爲主要是孟子自著，弟子萬章、公

孫丑等參與其事。目前學術界較多采用司馬遷的說法。關於篇數問題，司馬遷說「作《孟子》七篇」。《漢書·藝文志》則著錄「《孟子》十一篇」。現存最早的《孟子》注作者趙岐，分《孟子》爲「內書」七篇，「外書」四篇，認爲《性善辨》、《文說》、《孝經》、《爲政》四篇「外書」「文不能宏深，不與內篇相似，似非《孟子》本真，後世依放而託也。」（《題辭》），因此不予作注。以後這四篇「外書」亡佚，今存「外書」學界公認爲明姚士粦僞作。

《孟子》一書是研究孟子思想的最主要資料。全書七篇，篇目依次是：梁惠王、公孫丑、滕文公、離婁、萬章、告子、盡心。每篇各分上下，共二百六十一章（有本分爲二百六十章）。篇名取自每篇首章中的數字，沒有特定的含義。篇次的排列先後，據趙岐所作《孟子篇叙》云：「孟子以爲聖王之盛，惟有堯舜。堯舜之道，仁義爲上，故以梁惠王問利國，對以仁義，爲首篇也。仁義根心，然後可以大行其政，故次之以公孫丑問管、晏之政，答以曾西之所羞也。政莫美於反古之道，滕文公樂反古，故次以文公爲世子，始有從善思禮之心也。奉禮之謂明，明莫甚於離婁，故次之以離婁之明也。明者當明其行，行莫大於孝，故次以萬章問舜往於田號泣也。孝道之本，在於情性，故以告子論情性也。情性在內而主於心，故次以盡心也，盡己之心，與天道通，道之極者也，是以終於盡心也。」

《孟子》一書中所反映的思想內容，最引人注目的有四個方面，即心性學說、「仁政」思想、理想人格和排斥「異端」。茲擇要介紹如下：

一、心性學說。這是孟子全部思想的基礎。孟子確認，人具有一種先驗的善性，「人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。」（《告子上》）而人性之所以是善的，是因爲人生來就具有「善端」，這種「善端」不僅是先驗的，也是超功利的，「人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，

非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」(《公孫丑上》)這就是著名的「四端」說，也就是孟子的「性善」論。孟子認爲，「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」(《告子上》)這是一種與生俱來的善性，「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」(《盡心上》)孟子還通過「同類相似」的命題來論證人所具有的普遍善性，他說：「口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至于心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也、義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」(《告子上》)孟子在强調人的本性存在先驗的「善」的同時，指出人之所以會有不善是由兩方面造成的：一是外界的影響。他說：「今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。」(《告子上》)「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦就斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？」(同上)「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」(同上)二是人自己是否有向善的主觀願望。他說：「人之異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」(《離婁上》)「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。」(《盡心上》)「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。」(同上)而不願意向善也就

是自暴、自棄、自賊，「有是四端而自謂不能者，自賊也。」(《公孫丑上》)「自暴者，不可與有言也，自棄者，不可與有爲也。言非禮義，謂之自暴也，吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」(《離婁上》)爲了使人的「善性」能夠保存和擴充，孟子提出了一整套修養的工夫，其中既包含了他的認識論，也包含他的倫理哲學。這一整套修養工夫由一係列命題組成：一、「盡心」，「盡其心者，知其性也，知其性，則知天」(《盡心上》)。二、「存心養性」，「存其心，養其性，所以事天也，夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」(同上)三、「寡欲」，「養心莫善於寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」(《盡心下》)四、「求放心」，「仁，人心也，義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！……學問之道無他，求其放心而已矣！」(《告子上》)五、「思誠」，「是故誠者，天之道也，思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也，不誠，未有能動者也。」(《離婁上》)六、「自反」，「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。」(《盡心上》)要做到「君子必自反」，「自反而仁」，「自反而有禮」，「自反而忠」(見《離婁下》)。七、「養氣」，「我善養吾浩然之氣」，「其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其爲氣也，配義與道，無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也，行有不慊於心，則餒矣。」(《公孫丑上》)此外，尚有「不動心」、「存夜氣」、「先立其大」、「知言」、「知恥」等命題，這裏不一一具引。

二、「仁政」思想。孟子從其性善論出發，提出了他「仁政王道」的政治學說。他認爲「仁政」來源於先王的「不忍人之心」，「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」(《公孫丑上》)他說：「如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。」(《梁惠王上》)又說：「夫仁政，

必自經界始。」(《滕文公上》)也就是「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」(《梁惠王上》)同時，孟子又提出了「制民之產」的思想，「若民，則無恒產，因無恒心。苟無恒心，放辟邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡；然後驅而之善，故民之從之也輕。」(同上)孟子的「仁政」思想中，最突出的就是「民」。如他的「保民而王」思想，認爲：「保民而王，莫之能御也。」(同上)「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」(《梁惠王下》)「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。」(《離婁上》)如他的「民貴君輕」思想，「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」(《盡心下》)等等。此外，在孟子的政治學說中還有「王霸」、「義利」之辨等內容。

三、理想人格。在《孟子》一書中，還有不少關於理想人格的論述，如：「人皆可以爲堯舜」(《告子下》)；「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫」(《滕文公下》)；「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道」(《盡心上》)；「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可兼得，舍生而取義者也」(告子上》)，「待文王而後興者，凡民也。若豪杰之士，雖無文王猶興」(《盡心上》)等等，都是激勵人心、傳頌千古的名言。

四、排斥「異端」。孟子以儒學的捍學者自居，以「好辯」聞名，以「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」

（《滕文公下》）姿態，對當時各家的學說進行了批判。其中著名的就是他斥告子的人性論，拒楊朱、墨子的「爲我」、「兼愛」思想，駁許行的「並耕」學說。《孟子》一書中不僅具體批判了各家的理論，而且也保存了不少寶貴的思想史資料，如農家許行的「並耕而食，饔餐而治」思想，就是賴《孟子》一書而保存至今，使後人能得窺其學說之一二。

《孟子》一書是儒家學派的一部重要著作。在西漢文帝時曾立有專門的傳記博士，但不久就取消了。從漢至唐，《孟子》始終被列入子部儒家類。從宋代開始，《孟子》的地位升格，被列入儒家的「十三經」之中。到南宋的朱熹，又對《孟子》加以集注，列爲「四書」之一。明清兩代，「四書」成爲官方取士的教科書，《孟子》也就成爲讀書人的必讀書。因此，它對中國古代尤其是宋代以後的思想文化界具有難以估量的影響。此外，《孟子》一書中那流暢犀利、氣勢磅礴的文字表述，在中國文學史上也有很高的地位。

有關《孟子》一書的研究，歷代都有，據統計在清以前就有七十餘家之多，主要有：東漢趙岐的《孟子注》、南宋朱熹的《孟子集注》、清焦循的《孟子正義》等。今人所作而又通行的是楊伯峻的《孟子譯注》（一九六二年中華書局版）。（徐洪興）

莊子

〔戰國〕莊周

《莊子》，唐以後又稱《南華真經》、《南華經》，現存本三十三篇。一般認爲是戰國時莊周（莊子）及其後學所著。版本很多，都與注疏並行，今存重要及通行的有：宋刻巾箱本、據宋大字本影印《續古逸書》本、明正統《道藏》本、明嘉靖間顧氏世德堂刻《六子全書》本、清嘉慶間姑蘇王氏聚文堂刻《十子全書》本、清光緒間上海圖書集成局排印《子書二十二種》本、清光緒間湖南長沙思賢講舍刻《莊子集釋》本等。

莊周（約前三六九——前二八六，學術界另外還有幾種不同的說法），宋國蒙（今河南商丘東北）人。做過蒙地方的漆園吏。與梁惠王、齊宣王同時。爲惠施摯友。家貧，曾借粟於監河侯（官名）。也曾麻鞋布衣見魏王。拒絕楚威王以厚禮高官的聘請。在哲學上繼承並發展了老子的思想。認爲「道」是客觀真實的存在，「夫道，有情有信」，但又「無爲無形」，「可傳而不可受，可得而不可見」，是最高的本體；其存在不以他物爲條件，「自本自根，未有天地，自古以固存」（《大宗師》）；在時空上都是無限的，「在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老」（同上）。認爲一切事物都在發展變化中，「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移」（《秋水》）；事物變化由矛盾作用引起，「安危相易，禍福相

生，緩急相摩，聚散以成」(《則陽》)；任何事物都是相對的、可轉化的，「臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐」(《知北遊》)；否認事物間質的差別，「天下莫大於秋毫之末，而太山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭」(《齊物論》)；主張通過「坐忘」而達到齊物我、齊是非、齊大小、齊死生、齊貴賤這種「天地與我並生，萬物與我爲一」的境界；要求安時處順，逍遙自得，順應世俗，隨遇而安。揭示出認識主體與認識對象間有限與無限的矛盾，「吾生也有涯，而知也無涯」；但又陷入不可知論中，「以有涯隨無涯，殆已！已而爲知者，殆而已矣」(《養生主》)；認爲語言和概念(「言」)是靜止的，而所表達的對象(「所言者」)是變動的，「夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也」(《齊物論》)；「道」是不能分割的，「道未始有封」，而語言和概念只能把事物分割開來認識，所以就無法認識「常道」，即概念無法把握客觀實在。另外在美學等方面，莊子也提出了引起後人重視的不少命題。莊子的哲學思想在中國哲學史上佔有很重要的地位，後世往往把它與老子哲學並稱爲「老莊哲學」。事迹見《史記》卷六十三《老莊申韓列傳》、唐陸德明《經典釋文序録·莊子補傳》、馬叙倫《莊子年表》等，在《莊子》的《秋水》、《外物》、《山木》、《至樂》、《列御寇》等篇中也有關於莊子生平的史料。

《莊子》一書在漢代流傳時的篇數，據《漢書·藝文志》著録爲五十二篇。唐陸德明在《經典釋文序録》中云：「《漢書·藝文志》莊子五十二篇，即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕，或似《山海經》，或類占夢書，故注者以意去取。其《內篇》衆家並同，自餘或有《外》而無《雜》。惟子玄所注，特會莊生之旨，故爲世所貴。」現存本即郭象注的三十三篇本，其中《內篇》七、《外篇》十五、《雜篇》十一。現存的三十三篇究竟哪些是莊子本人所作？一般認爲：《內篇》七篇思想連貫，文風一致，當屬莊子本人的作品。至於《外篇》、《雜篇》

則比較冗雜，有的可能是莊子後學所作，有的可能是後人發揮《內篇》思想而作，有的可能是其他學派的著作羼入。關於《莊子》《外篇》、《雜篇》具體哪篇爲誰所作，學術界歷來爭論極大，至今尚無定論，故不作詳介。需要說明，《外篇》、《雜篇》雖可能不是莊子所作，但它們在中國哲學史上都具有一定的價值，有的甚至有很高的價值，如《天下篇》就是。

現存本三十三篇《莊子》，其篇目依次是：

內篇：逍遙遊、齊物論、養生主、人間世、德充符、大宗師、應帝王，凡七篇。

外篇：駢拇、馬蹄、胠篋、在宥、天地、天道、天運、刻意、繕性、秋水、至樂、達生、山木、田子方、知北遊，凡十五篇。

雜篇：庚桑楚、徐無鬼、則陽、外物、寓言、讓王、盜跖、說劍、漁父、列御寇、天下，凡十一篇。

《莊子》一書是道家學派的最重要代表作之一，其體大思精，是研究中國古代哲學的必讀書。這裏主要介紹被公認爲是莊子作品的《內篇》，至於《外篇》、《雜篇》則擇要介紹一二。

《逍遙遊》的主旨是講人應該如何才能適性解脫，達到逍遙自由的境界。莊子認爲人生種種苦惱和不自由的根本原因在於「有待」、「有己」。所謂「有待」就是指人的某種願望和要求的實現，需要具備一定的條件，這些條件往往成爲對人「自由」的束縛。莊子用鵬飛萬里和列子御風的寓言來說明，大鵬高飛要靠「垂天之雲」的大翅和能負大翼的大風，列子「御風而行」，「旬有五日而後反」，但還需要靠風，這都是「有所待」，算不上真正的自由。真正的逍遙是不依賴任何條件的，「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」所謂「有己」就是指人們總是意識到自身和環境的對立和差異，從而去區分是非、善

惡、苦樂、禍福，計較得失。要做到「遊無窮者」，就必須做到「無己」、「無功」、「無名」，「至人無己，神人無功，聖人無名。」莊子用許由不願接受堯所讓的天子之位的寓言來說明「無名」；用惠施與莊周對話討論的「大瓠」、「大樗」的寓言來說明「無功」。只有不感到自己而去我順物（無己），無所建樹（無功），不顧別人的毀譽（無名），才能真正達到精神的絕對自由。

《齊物論》的主旨是講一切事物都是相對的，如果要達到解脫逍遙，就必須齊物。所謂「齊物」，就是齊同物，齊觀物。莊子認爲，從絕對「道體」的高度來看，認識對象的性質是相對的，處於不斷轉化之中，其性質因而就無法真正認識。他舉例說：「莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一。」其分也成也，其成也毀也，凡物無成與毀，復通爲一。」其次，莊子認爲，人的主觀認識能力和知識的可靠性也是相對的，沒有客觀標準，所以知與不知是不能證明和區分的。《齊物論》中說：「瞿鵲問乎王倪曰：『子知物之所同是乎？』曰：『吾惡乎知之！』『子知子之所不知邪？』曰：『吾惡乎知之！』『然則物無知邪？』曰：『吾惡乎知之！雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？』」他舉例說：「民濕寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍蛆甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？……毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」第三，莊子認爲，探求事物的是非、真假、應不應該是沒有意義的，因爲沒有客觀標準。他說：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。

擅始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以明。」他又說：「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我與若不能相知也。則人固受其黮闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？」所以，莊子認爲，不論客觀萬物或者人的內心世界都受「道」的主宰，因而事物的彼此、認識上的是非等都是相對的。從根本上說都是「道」的「物化」現象，他以「莊周夢蝶」的寓言來說明「物化」的道理。因此只有齊是非、齊彼此、齊物我、齊壽夭，取消一切差別，放棄一切對立，做到無知無覺，才能回到「道」。否者就只能是對「道」的全面性的歪曲或割裂。《齊物論》是莊子哲學思想的非常重要一篇代表作。

《養生主》的主旨是講人生觀，即養生之道或原則。其開首即言：「吾生也有涯，而知也無涯；以有涯隨無涯，殆已！已而爲知者，殆而已矣！爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」正面闡明養生的原則，就是要「緣督以爲經」，即順乎自然的中道。以下則以「庖丁解牛」等五段比喻，具體說明：在復雜錯綜的社會中，如何找出客觀規律以適應現實並「遊刃有餘」，形體的缺陷不影響養生（指「右師介足」）；養生主要是使精神得到自由（指「澤雉不蘄畜乎樊中」），人之生死是自然現象，不必過分感情激動而影響養生（指「秦失吊老聃」）；養生之道重在精神而不在形體（指「薪火之傳」）。

《人間世》的主旨是講處世哲學。其中最重要的是提出了「心齋」的命題。莊子借顏回將去衛時與孔子的一段對話提出：「回曰：『敢問心齋。』仲尼曰：『若一志，無聽之以耳而聽之以心；無聽之以心而聽之以氣。

耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」顏回曰：「回之未始得使，實自回也，得使之也，未始有回也，可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣！吾語若，若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已則幾矣。絕跡易，無行地難。爲人使易以僞，爲天使難以僞。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也，聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闋者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏戲、几蘧之所行終，而況散焉者乎！」莊子的意思就是耳目心智無法認識道，只有使精神保持虛靜狀態，才能爲道歸集，悟得妙道。以下以葉公子高將使齊問於孔子，以及一連串的寓言來說明待人接物要安順，要不得已，「知其不可奈何而安之若命」；以自身說則有用、有爲必有害，無用、無爲才是福。

《德充符》的主旨是講道德論。莊子通過寓言的形式，寫了王駘、申徒嘉、叔山無趾、哀駘它等幾個肢體殘缺、形狀丑陋的人，但他們的道德都是完美充實的。他們的道德使君主、師友、女人都被他們所感動和吸引，也使盛名的孔子、子產、憂國憂民的魯哀公甘拜下風。莊子這裏所謂的「德」，並非常人所說的篤學善教、平政安民之類，而是領悟大道，因循變化，任其自然。莊子認爲全德之人，對外物就是「因」、「順」、「和」。世人重形輕德，不知「德有所長而形有所忘」，所以「人不忘其所忘而忘其所不忘，此謂誠忘。」

《大宗師》的主旨是講「道」和如何「修道」。所謂「大宗師」是篇中借許由的口稱作「吾師乎」的天道，或天道的體現者「古之真人」。在此篇中莊子具體完整地論述了「道」的概念：「夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」這裏把「道」看成是派生萬物，超越時空

的最高絕對本體。莊子認爲，得「道」的「古之真人」，忘懷於物，「不逆寡，不雄成，不謀士」，淡情寡欲，「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」，不計生死、隨物而變，「不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之」，天人合一，「其一與天爲徒，其不一與人爲徒，天與人不相勝也」。在《大宗師》中，莊子還借顏回與孔子的對話而提出了「坐忘」這個重要的修養方法：「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』他日復見，曰：『回益矣！』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣！』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。』仲尼曰：『同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。』」莊子的「坐忘」以後成爲道教的一種重要修煉方法。

《應帝王》主旨是講政治，即治天下。莊子通過寓言來强調「無爲」的重要性，「無爲名尸，無爲謀府，無爲事任，無爲知主」，即「立乎不測，遊於無有」。篇中最著名的一個寓言就是「渾沌」鑿七竅而死，以證「有爲」的惡果。

《莊子》一書的《外篇》、《雜篇》，其作者雖然說法不一，但其中不少篇也反映了許多有價值的思想。如《胠篋》全篇發揮老子「絕聖棄智」思想，認爲「聖人生而大盜起」，「聖人不死，大盜不止」，「天下每每大亂，罪在於好知」。因此，必須「絕聖棄知，大盜乃止，擿玉毀珠，小盜不起，焚符破璽，而民樸鄙，掊斗折衡，而民不爭，殫殘天下之聖法，而民始可與論議……。」只有這樣才能回到「結繩而用之」，「雞狗之音相聞，民至老死而不相往來」的「至治」之世。此外，《胠篋》篇中還揭露了當時「竊鉤者誅，竊國者爲諸侯」的現實。

又如《秋水》篇中提到了物質的無窮性、時空的無限性、事物的特殊性，認爲「物，量無窮，時無止，分無常，終始無故」；萬物「殊器」、「殊技」。《知北遊》篇中也有不少論「道」的內容，認爲「道」是萬物的「本根」，「天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與。」還用氣化說明宇宙的形成和人的生死，「通天下一氣耳」，「人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死」等。《則陽》篇中關於矛盾對立面相互依存和作用的論述：「安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成」，「陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，欲惡去就，於是橋起，雌雄片合，於是庸有」等。

需要特別指出的是《天下》篇，這是一篇介紹先秦幾個重要學派哲學思想的專論，對了解和研究先秦哲學有重要意義。其中提到的人物有，墨翟、禽滑釐、宋鈃、尹文、彭蒙、田駢、慎到、關尹、老聃、莊周、惠施、桓團、公孫龍等，對他們的學術都作了介紹和評論。同時也談到了儒家的「六經」和「鄒魯之士」、「搢紳先生」。從「天下之治方術者多矣」論證「百家衆技」都只能得到「道」的一偏。爲了挽救「道術將爲天下裂」的局面，提出了全面恢復「古之道術」。而把莊周學派作爲核心，認爲是「道術」的充分體現。

《莊子》一書是道家學派的一部要著，以後又成爲道教的經典之一。它在漢代並不爲人所重，到魏晉時才開始盛行，成爲玄學的「三玄」之一。對後世產生了深遠而又復雜的影響，讀書人幾乎都喜歡讀《莊子》。《莊子》一書不僅思想深刻，而且文學上也有極高的價值，它那濃厚的浪漫主義色彩，創造性的寓言，辛辣諷刺的筆調，生動逼真的描繪，豐富多樣的句式和詞匯，在中國散文史上留下重要印記，魯迅曾評價道：「其文則汪洋辟闔，儀態萬方，晚周諸子之作，莫能先也。」（《漢文學史綱要》）

有關《莊子》的研究，自魏晉以後極多，據統計多達三百家以上。有的重文字考證，有的重義理解釋，許

多是借《莊子》以發揮自己的思想觀點，如以玄學解《莊》、以佛學解《莊》等。主要有：晉郭象《莊子注》、唐陸德明《莊子音義》、宋林希逸《南華真經口義》、明焦竑《莊子翼》、清王先謙《莊子集解》、清郭慶藩《莊子集釋》、近人王叔岷《莊子校釋》、劉文典《莊子補正》、馬叙倫《莊子義證》等，其中郭慶藩的《集釋》是學界公認較好的注釋，它彙集了郭象、成玄英、陸德明及清代許多學者的研究成果，有《諸子集成》本和中華書局一九五四年排印本。（徐洪興）

公孫龍子

〔戰國〕公孫龍

《公孫龍子》，又名《守白論》，六篇。戰國時公孫龍著。成書於公元前三世紀以後。通行本有：宋刻謝希深注本、明天啓五年（一六二五）張氏橫秋閣刻《先秦五子本》、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、清陳澧注本、清嚴可均輯較本、一九三七年商務印書館《公孫龍子集釋》（陳柱撰）本、一九四七年中華國學會《公孫龍子解釋》（張懷民撰）本、一九七四年上海人民出版社《公孫龍子譯注》（龐樸撰）本等。

公孫龍（約前三二〇——前二五〇年），字子秉，戰國末期趙國人。曾任趙國平原君之門客。前二八四年「適燕說昭王偃兵」，揭穿燕昭王「口稱善」而「實不爲」的虛僞面目，同年，批評趙惠文王空喊「偃兵」實爲

備戰的名實相乖謬誤。前二八三年，根據秦趙之間的模糊約定「秦之所欲爲，趙助之，趙之所欲爲，秦助之」，有力地反擊了秦王對趙國援魏抗秦的責備，迫使秦「兵至大梁而還」，使趙國取得了軍事和外交的雙重勝利。事跡見《公孫龍子·跡府》、《莊子·天下》、《呂氏春秋》中《淫辭》《應言》兩篇、《藝文類聚》卷六十六、《太平御覽》卷四五七等。

《公孫龍子》是先秦名家的一部代表作。《漢書·藝文志》記載十四篇，自魏晉後散佚。《隋書·經籍志》於道家下題書名爲《守白論》，在新舊唐書中重標原名，僅存六篇：一、跡府，二、白馬論，三、指物論，四、通變論，五、堅白論，六、名實論。宋以後多有疑其爲僞書者，經多方考辨，現今學人普遍肯定其爲真書。其中《跡府》一篇爲弟子們對公孫龍言行事跡所作的記錄。六篇主要內容如下：

一、跡府。篇名說明本篇爲後人收集的公孫龍言行事跡。介紹公孫龍的身份、學說的宗旨、「白馬非馬」的論證要點以及與孔子六世孫孔穿辯論的過程。公孫龍爲戰國時期的「辯士」，「疾名實之散亂」，便憑借自己的聰明才智，提出一套「守白」即「白馬非馬」和「離堅白」的理論。「龍之所以爲名者，乃以白馬之論爾」，「白馬非馬」是他最重要最有代表性的命題。公孫龍援引「仲尼異楚人於所謂人」來論證「白馬非馬」的合理性，駁倒了孔穿的詰難。

二、白馬論。一說從外延與內涵兩方面專門論證「白馬非馬」的合理性，論述「名」的種屬差別。（一）揭示「白馬」與「馬」外延不同。「求馬，黃、黑馬皆可致，求白馬，黃、黑馬不可致。使白馬乃馬也，是所求一也。」明確指出「馬」是包括黃、黑馬的，而「白馬」是不包括黃、黑馬的。「馬」與「黃馬」或「黑馬」的外延亦不相等，「以有馬爲異者黃馬，是異黃馬於馬也」。「白馬非馬」是說「白馬」與「馬」非等同，而不是說「白馬」與

「馬」外延全異。(二)揭示「白馬」與「馬」內涵不等同。「馬者，所以命形也，白者，所以命色也。命色者非命形也。」「白馬者，馬與白也，馬與白，馬也？故曰白馬非馬也。」「白馬」是既命形又命色的，而「馬」是單命形的，所以，「馬與白」不等同於「馬」。「馬固有色」，「馬者，無去取於色」，不取確定顏色，也就不排除白色，「白馬者，有去取於色」，即取了確定的白色，故黃、黑馬可以是馬，但不能算白馬。「白馬」與「馬」內涵有差異而非全異。(三)「白馬非馬」並不否認「白馬」包含於「馬」的外延關係。「馬固有色，故有白馬。使馬無色，有馬如已耳，安取白馬？」明確指出了馬中有白馬。(四)「白馬非馬」中的「非」字作「異」解，意爲「白馬」有別於「馬」或「白馬」不等於「馬」。既承認「黃馬是馬」，又承認「黃馬異馬」，「異黃馬於馬，是以黃馬爲非馬」，「異」即「非」，是有異而非全異。

傳統的說法解「白馬非馬」爲「白馬不是馬」，成爲違反常識的詭辯。

三、指物論。通過論證「物莫非指，而指非指」命題來闡述存在與思維的關係。一說從本體論上闡發了唯物主義名實觀。「天下無指而物不可謂指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也。」包括兩層意思：一是承認「物」是「有」，「指」是「無」，而「物」不是「指」，不能把「指」看作是客觀獨立存在的「有」，也不能把「物」歸結爲「指」；二是「非有非指者」，即天下是沒有客觀獨立存在的「指」，而「物」却不可以說無「指」。總之，「指」不是客觀獨立的，又是無物不具有的，故「指」爲稱謂或名。「天下無物，誰徑謂指」，如果天下無「物」之存在，也就無「指」的稱謂。「物莫非指」意爲「物」沒有不具有「指」(名)的，即「物」都有「名」，「而指非指」是說「指」(名)却不需要再用「指」(名)來稱謂它。

一說認爲本篇中的「指」，相當於現今所說的概念，「物莫非指」是唯心主義命題：「物無不是概念」。

又說「物莫非指」是認爲事物無不以其屬性（指）來表現的，「而指非指」，則說由「指」表現的物並不等於被表現的物本身。

四、通變論。闡明邏輯分類理論，討論概念種屬關係的變化。全篇圍繞「二無一」命題逐層展開討論。「二無一」，即「二」非「一」，「二」有異於「一」。如「白」與「馬」結合爲「白馬」，「白馬」是二，是種概念，「馬」是「一」，是屬概念，「白馬」有別於「馬」，也有別於「白」。「二無一」是對「白馬非馬」進一步的邏輯抽象，「二者左與右」，是說一個屬概念「二」是對種概念（左與右）的概括。「二無右」是說屬概念「二」不同於種概念「右」。「二無左」是說屬概念「二」不同於種概念「左」。接着，從「位」概念出發，進行「通變」。「右有與，可謂變乎？」「可」。「右」有了「與」（「左」）這個同是反映位置的概念，便轉化爲一個新概念「左右」。「變奚？」「右」。是「右」發生了變化。隨後又進一步假「形」取譬，提出「羊合牛非馬」，「牛合羊非鷄」。由於「羊牛有角，馬無角；馬有尾，羊牛無尾（無鬃毛長尾）」，「羊」、「牛」差異較小而合成了上位的新概念「羊牛」，即「二」，又由於「馬」與「羊」、「牛」差異較大便不能成爲「羊牛」（「二」）這個屬概念的成員，與其外延相排斥，故形成「羊合牛非馬」命題。提出「牛合羊非鷄」命題是爲「羊合牛非馬」的這一正確命題服務的。「牛羊有毛，鷄有羽」，差距太大，雖說「鷄有足」，「牛、羊有足」，也能找到共同點，但在實際上足數又不同；鷄「數足二」，牛、羊「數足四」，即便把相同的因素（「謂足」）加上去，還是不同，「牛羊足五，鷄足三」，差異過大。因此，「與馬以鷄，寧馬」，與其將「鷄」與「牛羊」作比較找差異，寧顧用「馬」與「牛羊」這一新類作比較。最後是假「色」取譬，從一新的角度繼續論證「二無一」的觀點。

傳統的觀點認爲通變論是詭辯之辭。

五、堅白論。闡述「離堅白」的認識論觀點的專論。根據目、手感官功能不同，對於堅、白、石，「視不得其所堅而得其所白」，「拊不得其所白而得其所堅」，因此「堅石」與「白石」不能混爲一談，「堅性」、「白色」不可同時而知。「離也者，天下故獨而正」，由於感官不能互相替代而產生各自分別的不同感覺，事物的各種特殊屬性即「獨」才被正確地分辨出來。感覺與外界條件（如「火」即光線）和思維器官（「神知」）相聯係，故說「且猶白以目（見），（而目）以火見，而火不見，則火與目不見而神見」。在感覺之「離」（分別）的基礎上經「神知」的綜合分析，產生了理性之「離」，從而有抽象之「名」，同時也才有概念的準確性（「正」）。「藏」與「離」僅僅是「知與不知相與離，見與不見相與藏」，不否認堅與白是石的屬性。

六、名實論。論述名實關係，堅持了樸素唯物主義的本體論。「天地與其所產焉，物也。」天地與其所生的一切東西，都是客觀存在的物體，「物以物其所物而不過焉，實也。實以實其所實（而）不曠焉，位也。」具體的物在形成爲某物之時却具有確定的范圍和具體的內容，不能隨便超過其范圍（「不過」），也不能空曠無內容（「不曠」），故「物」爲具有確定內容，形式和空間位置的客觀實體。「夫名，實謂也。」名是用來稱謂實的。「名」必須符合實，也須隨實而變，「知此之非此也，知此之不在此也，則不謂也」。對於糾正名實混亂問題，公孫龍堅持以實正名的唯物主義觀點，「其正者，正其所實也；正其所實者，正其名也。」欲正其「名」，必先正其「實」。

公孫龍是中國邏輯史上爭論最大的一個人物。傳統的觀點誤將公孫龍當作哲學上的唯心論者和邏輯學上的詭辯論者。其實在先秦邏輯史上，《公孫龍子》一書是第一次比較自覺地把名實問題從邏輯理論的高度作了研究和概括。公孫龍是中國邏輯發展史上的一位有重要理論創見的邏輯思想家。

有關《公孫龍子》的研究著作，主要有：宋謝希深《公孫龍子注》、明傅山《公孫龍子注》、清辛從益《公孫龍子注》、陳澧《公孫龍子注》、孫詒讓《公孫龍子札迻》、俞樾《讀公孫龍子》、王琯《公孫龍子懸解》、近現代陳柱《公孫龍子集解》、譚戒甫《公孫龍子形名發微》、龐朴《公孫龍子研究》、屈志清《公孫龍子新注》以及中國邏輯史著作中的公孫龍子專題研究等。（鄭偉宏）

荀子

〔戰國〕荀況

《荀子》，又名《孫卿子》、《荀卿子》，今存本二十卷三十二篇。戰國時荀況（荀子）著。《漢書·藝文志》著錄爲三十三篇，但西漢劉向《荀卿新書叙錄》中載其整理理後得三十二篇，今傳本是唐楊倞的註本，其中篇目依舊而順序略改。通行本有：影宋亳州本刻《古逸叢書》本（《四部叢刊》本據此本影印）、明嘉靖九年（一五三〇）顧氏世德堂刻《六子全書》本、清乾隆間《四庫全書》抄本、清光緒間長沙思賢講舍刻王先謙《荀子集解》本（《諸子集成》據此本）、清光緒二十三年（一八九七）上海圖書集成局據《畿輔叢書》本排印《子書二十二種》本、一九五六年北京古籍出版社排印梁啓雄《荀子簡釋》本等。

荀況（約前三一三——前二三八），又稱荀卿或孫卿。戰國時趙（今山西南部）人。游於齊，三次任稷下

學宮「祭酒」，「最爲老師」。曾西游入秦，議兵於趙。由春申君用爲蘭陵令，著書終老其地。博學善辯，韓非、李斯都是他的學生。哲學上發展了古代唯物主義，認爲自然運行法則是不以人的意志爲轉移的客觀存在，「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡」（《天論》）；提出「制天命而用之」思想。認識論上提出「形具而神生」，認爲人的精神活動依賴於人的形體；肯定世界的可知性，指出「凡以知，人之性也，可以知，物之理也。」（《解蔽》）承認人能通過「天官」（感官）和「天君」（心）的知覺作用和思維能力認識客觀世界，並强調思維對感知的辨別和驗證。在人性論上提出「性惡」論，認爲「人之性惡，其善者僞也」（《性惡》），主張以「師法之化，禮義之道」去「化性起僞」，重視環境（「注錯習俗」）和教育（「化性起僞」）對人的影響。從這裏建立他的禮治和法治相結合的政治觀，堅持儒家「正名」之說，强調尊卑等級名分的必要性，主張「法後王」，即效法文、武、周公之道。經濟上提出强本節用、開源節流和「省工賈、衆農夫」等主張。在其「正名」學說中，包含豐富的邏輯理論。其《賦篇》對漢賦的興起有一定影響。在儒家經學的傳授上被認爲是一個重要的人物。事跡見《史記·孟子荀卿列傳》、清汪中《荀卿子年表》、近人游國恩《荀子年表》、《荀卿考》等。

《荀子》一書基本上是荀子著述的結集。今本《荀子》是唐代楊倞據西漢劉向的整理本重新編次的。全書三十二篇：一、勸學；二、修身；三、不苟；四、榮辱；五、非相；六、非十二子；七、仲尼；八、儒效；九、王制；十、富國；十一、王霸；十二、君道；十三、臣道；十四、致仕；十五、議兵；十六、彊國；十七、天論；十八、正議；十九、禮論；二十、樂論；二十一、解蔽；二十二、正名；二十三、性惡；二十四、君子；二十五、成相；二十六、賦篇；二十七、大略；二十八、宥坐；二十九、子道；三十、法行；三十一、哀公；三十二、堯問。上述諸篇中，較多學者認爲，《大略》以下六篇或爲門人所記。

《荀子》一書是研究荀子哲學思想的第一手資料。全書內容豐富，我們只能選擇若干篇重要的略加敘述：

《天論》篇是反映荀子自然觀的要篇，在《荀子》一書中占有重要地位。荀子在《天論》中提出了「明於天人之分」的、具有唯物論性質的命題。荀子認爲「天」就是客觀存在的自然界，「列星隨旋，日月炤遞，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神；皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。」自然界是按其自身固有規律運動的，它不以人的意志爲轉移，「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。」「天有常道矣，地有常數矣。」從承認自然界的客觀性、規律性出發，荀子提出了「天人相分」的觀點，「彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；循道而不貳，則天不能禍。……本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。……受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」進一步，荀子又提出了發揮人的主觀能動性，「制天命而用之」的控制、改造、征服自然的思想，「大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之；望時而待之，孰與應時而使之；因物而多之，孰與騁能而化之；思物而物之，孰與理物而勿失之也；願於物之所以生，孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情。」荀子的這一係列思想，在先秦天道觀的爭辯中，獨樹一幟，具有很高的理論價值。

《解蔽》篇是討論認識論問題的，其中也涉及對戰國諸子的評判。荀子認爲，「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」即世界是可知的，它通過人的形體機能而進行，是和客觀事物相結合而產生的。「心」，即思維，是認識的重要階段，「心也，形之君也。而神明之主也。」「心不使焉」，「黑白在前而目不見，雷鼓在側而

耳不聞」。荀子認爲，認識的片面性和主觀性是一大「蔽」，「故爲蔽：欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽；博爲蔽，淺爲蔽；古爲蔽，今爲蔽。凡萬物異則莫不相爲蔽，此心術之公患也。」要解蔽須「知道」，「人何以知道？曰心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不滅也，然而有所謂虛；心未嘗不滿（兩）也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，藏也。然而有所謂虛，不以所已臧害所將受之謂虛。」做到了「虛壹而靜」，也就可以達到「大清明」。

《正名》篇談到了認識論問題，但主旨是探討邏輯問題的。在此篇中，荀子提出了著名的「制名以指實」命題，即名稱或概念是用來說明客觀事物的。荀子認爲，「所以有名」，是因爲「異形離心交喻，異物名實玄紐，貴賤不明，同異不別」；名實的產生，是「凡同類同情者，其天官之意物也同；故此方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。」制名的原則（「樞要」），是「同則同之，異則異之；單足以喻則單，單不足以喻則兼，單與兼無所相避則共；雖共，不爲害矣。」荀子還提出了「共名」、「別名」的關係，「稽實定數」的原則等，繼承並發展了《墨經》「名，實謂也」的邏輯思想。

《性惡》篇是論述人性論的。荀子認爲，「人之性惡，其善者僞也。」他指出：人性是與生俱來的質樸的一種自然屬性，「凡性者，天之就也，不可學，不可事……不可學，不可事，而在人者，謂之性。」這種自然屬性表現爲「饑而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休」，「若夫目好色、耳好聲、口好味、心好利、骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也。」所以，人性「生而有好利焉」，「生而有疾惡焉」，「生而有耳目之欲、有好聲色焉」，如果「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」而人性的「善」則是人爲的，是後天環境影響和教化學習的結果，「禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者

也……可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。」先天賦予的「性」和後天學事的「僞」是一對矛盾，要解決矛盾就是要「化性起僞」，「凡所貴堯禹君子者，能化性，能起僞，僞起而生禮義。」荀子認爲「化性起僞」歸功於「聖人」，「聖人」的「性」於衆人異，但「僞」則不同，「聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度，然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人所以同於衆，其不異於衆者，性也；所以異而過衆者，僞也。」在《性惡》篇中，荀子還具體地批判了孟子的「性善」論。

《禮論》篇是專門論述「禮」及其起源的，多數學者公認「禮」是荀子社會政治思想的核心觀念。荀子認爲，「凡禮，事生，飾歡也；送死，飾哀也；祭祀，飾敬也；師旅，飾威也。是百王之所同，古今之所一也，未有知其所由來者也。」因此，他提出「禮」是「先王」調節人們欲望、避免戰亂而制定的「度量分界」，「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」「禮」的內容，就是「養」（「養人之欲」）和「制」（「貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」）。在《禮論》中，荀子强調「禮」是衡量一切的最高標準和治國的根本，即「人道之極」；同時也是至高無上、永恒存在的最高原則，「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌，好惡以節，喜怒以當，以爲下則順，以爲上則明，萬變而不亂，貳之則喪也，禮豈不至矣哉！」

《勸學》篇是傳世的名篇。其反映的思想是荀子「天人相分」自然觀和「化性起僞」人性論的邏輯延伸。荀子認爲，學習對人來說是至關重要，「學不能已」，「吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也」；教育決定人的後天成長，「干越夷貉之子，生而同聲，長而異俗，教使之然也」。他指出知識和德性修養是積累而

成的，「積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。」主張學無止境和後來居上，「青，取之於藍，而青於藍；冰，水爲之，而寒於水。」强調「學」的目的是「爲」，「故學數有終，若其義則不可須臾舍也。爲之，人也；舍之，禽獸也。」篇中另有不少關於學習的名論。

《非十二子》篇着重論述諸子之學，對當時儒、墨、名、法、道的十二個代表人物的學說作了分析批判，在中國哲學史上有重要的學術價值。荀子認爲：它囂、魏牟「縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治」；陳仲、史鰌「忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大衆，明大分」；墨翟、宋鈃「不知壹天下、建國家之權稱，上功用，大儉約而優差等，曾不足以容辨異，懸君臣」；慎到、田駢「尚法而無法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反紃察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定分」；惠施、鄧析「不法先王，不是禮義，而好治怪說，玩琦辭，甚察而不惠，辯而無用，多事而寡功，不可以爲治綱紀」；子思、孟軻「略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」。而這「十二子」的學說皆「其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆」。而他的主張是「總方略，齊言行，壹統類」，「上則法舜、禹之制，下則法仲尼、子弓之義，以務息十二子之說。如是，則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣。」

《荀子》一書是儒家學派的一部重要著作。它高揚了儒家重視理性，强調「外王」的一面，對後來的張衡、王充、柳宗元、劉禹錫、王夫之、戴震一直到近代的資產階級革命民主派，都產生過巨大的影響。

有關《荀子》的研究，有唐楊倞的《荀子注》、宋代黎錞的《荀子校勘》、錢佃的《荀子考異》、清王先謙的《荀子集解》、近人劉師培的《荀子校補》、梁啓雄的《荀子簡釋》等。其中以王先謙《荀子集解》爲佳，此本收

錄了清儒郝懿行、劉臺拱的《補注》，吳汝綸的《評點》，孫詒讓的校和王仁俊的輯佚。又附有考證，把歷代史志的著錄、名家的序跋、傳記、年表、別傳、通論等收入其中。有中華書局一九八八年的點校本。（徐洪興）

韓非子

〔戰國〕韓非

《韓非子》，原名《韓子》，五十五篇二十卷。戰國末韓非著。通行本有：明《正統道藏》本、萬曆十年（一五八二）趙用賢校刻《管韓合刻》本、清嘉慶二十三年（一八一八）吳鼒據宋乾道本影印《韓晏合編》本、清光緒二十二年（一八九六）王先慎《韓非子集解》本、一九六〇年中華書局《韓非子淺解》（梁啓雄撰）本、一九七四年上海人民出版社《韓非子集解》（陳奇猷撰）本等。

韓非（約前二七九——前二三三），人稱韓子，後稱韓非子，戰國末韓國（今河南一帶）公子。與李斯同師事於荀況，而喜黃老刑名法術之學，口吃不善言談，但下筆滔滔，文章雄辯。當時韓國日弱，他幾次上書韓王希望變法圖强而未見用，因而退而著文。爲總結「往者得失之變」，乃著《孤憤》、《五蠹》、《說難》等十余萬言。秦王政讀後，大爲欣賞，恨不能相見。爲得到他，秦發兵攻韓，事急，韓王只得派遣韓非出使秦國以

息兵。曾上書勸秦始皇先伐趙、緩伐韓，被李斯、姚賈加害下獄，欲辯不能。李斯又伺機進毒，逼韓非自盡於獄中。韓非綜合前期法家學說，雜糅法、術、勢於一家，成爲先秦法家思想的集大成者。事跡見《史記》卷六十三《老莊申韓列傳》。此外，《韓非子》中的某些篇和《史記》中的《始皇本紀》、《韓世家》、《李斯列傳》、《六國表》和《戰國策·秦策》以及王充《論衡》中的《禍虛》、《案書》等篇中也有直接間接反映韓非生平事跡的零星史料可資參證補充。近人有爬梳史料爲韓非作傳記和年表者，如陳祖釐《韓非別傳》、陳千鈞《韓非新傳》、容肇祖《韓非子年表》、陳啓天《韓非年表》、陳奇猷《韓非子年表》等。

《韓非子》是韓非著述的結集。全書分爲五十五篇。和大部分先秦諸子著作一樣，它並不是按照一個預定的體系分科佈局的，所述觀點常迭出互見，要了解它的思想體系，須翻閱諸篇，然後才能掌握。梁啓超、呂思勉等學者曾倣過撮其名篇要旨，分出各篇主次和以內容分類的工作，周勛初也提出過打散原書按內容、論旨和體裁重新編次的建議。根據這一思路，茲將五十五篇分爲十組，予以介紹。

一、《五蠹》、《八說》、《六反》、《詭使》、《亡徵》。

這五篇力作，韓非主要論點俱在，對各種社會現象作細致分析和高度概括，提出了法治和乘勢用術的理論。

《五蠹》是名篇，立論基於進化的歷史觀。「世異則事異」，「事異則備變」，「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」，「仁義用於古而不用於今」，因此「不期脩古，不法常可，論世之事，因爲之備」是當然的原則，而此時又以行法治重耕戰爲當務之急。韓非又以其極敏銳的覺察力，掃視古今，連連著文指陳帝王統治之亡徵累累和險象環生，點明非任法乘勢用術無以保持王權統治。

二、《姦劫弑臣》、《說疑》、《愛臣》、《八姦》、《備內》。

此五篇集中揭露權姦近嬖對王權統治的嚴重威脅和種種陰謀姦術。韓非直截了當地挑明「君臣非有骨肉之親」，其實只是相互利用，「君以計畜臣，臣以計事君，君臣之交，計也」。他介紹田鮪的說法則更干脆，「主賣官爵，臣賣智力」。因此帝王治國「固有使人不得不愛我之道，而不待人之以愛爲我」，對臣不必須「術數以御之」，「參驗以審之」，要防止臣下權力過大威望過高而成爲「擅主之臣」，功蓋君主是不允許的，結成朋黨更要嚴厲禁止。同時帝王必須時刻警惕，不輕信人言以察其私，嚴守法度，賞功罰罪以勸其事。

三、《孤憤》、《說難》、《難言》、《和氏》、《人主》、《問田》。

這六篇文章訴說了推行新政厲行法治的重重阻難，對占據要位的既得利益者「貴重之臣」作了深刻揭露和無情申斥，擺明「智法之士與當途之人不可兩存之仇也」。同時「大臣苦法而細民惡治」，因爲「主用術則大臣不得擅斷，近習不敢賣重，官行法則浮萌趨於耕農，而游士危於戰陳」，所以「法術者乃羣臣士民之所禍也」。韓非意識到自己站在强大的傳統和習慣勢力的對立面，故不難理解他何以每下筆便如此鋒芒畢露。

四、《八經》、《定法》、《有度》、《心度》、《守道》、《制分》、《飭令》、《二柄》、《南面》、《用人》、《安危》、《三守》、《難勢》、《功名》。

這十四篇是韓非政治理論的具體展開。前兩篇綜說法、術、勢，後十二篇分別重點列論（其中末兩篇又可視爲一小組）。

韓非指出，「術者因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課羣臣之能者也，此人主之所執也。法者憲令

著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。」對術與法，這裏界說得最明白。「君執柄以處勢，古今行禁止。柄者殺生之制也，勢者勝衆之資也。」權柄位勢在任法用術中的決定作用，也點得清清楚楚。抱勢而任法，賞罰刑德有度，則可號令萬民，控制全國，據勢而用術，絕不信人，「以臣備臣」，唆使羣臣相互監視告姦，又深藏不露，口是心非，佯裝糊塗以暗中窺測羣臣真心，扣人質以備其變，賞爵祿以鎮其心，行參伍以驗其功，若「生害事死傷名，則行飲食」，或「與其仇」以除陰姦，則投毒賜食、借刀殺人無所不用其極。總之「法莫如顯而術不欲見」，「用人也鬼」，「觀人，不使人觀己」，法、術、勢各有其用又互爲其用。

五、《顯學》、《忠孝》、《飾邪》、《問辯》。

這四篇集中表述的是韓非的又一重要主張，爲其政治理論的一部分，即翦除異己學派，實現在思想意識領域內的絕對統治。他說：「冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜反之學不兩立而治」，「兼聽雜學繆行同異之辭，安得無亂乎？」他把批判矛頭首先着重指向當時影響最大並作爲舊政治指導思想的儒家仁義禮教之說，並對墨、道、陰陽、名家等幾乎所有派別的學術思想都一一進行批判指責，總之是「儒以文亂法，俠以武犯禁」。這是爲中央集權的封建政治服務的思想文化政策，「以法爲教，以吏爲師」，極端的文化專制主義結束了思想活躍的先秦百家爭鳴局面。

六、《揚權》、《主道》、《解老》、《喻老》、《大體》、《觀行》。

這是一組爲論證政治學說而寫下的哲學論文，思想直接黃老學派，又根據需要吸收百家成果，屢見對古代哲學中樸素辯證法和唯物論的闡揚和發展。韓非的成就標志着雄視天下亟欲集權以一統宇內的封建

地主階級在思想上已趨成熟。其謂：「道者萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。」因道全法，君子出而大姦止；淡然閑靜，因天命持大體。」君主執道之總樞，以法、術、勢駕馭天下，無爲而無不爲，「因道全法」，比天子受命的說法令人可信得多了。《解老》、《喻老》二篇是最早闡發老子著作的論文，韓非從自己立場出發，一解一喻，別具卓見，是早期中國哲學史研究的名篇。

七、《難一》、《難二》、《難三》、《難四》。

這四篇託辯難以述己見，可能主要是讀書思考的劄記。

八、《內儲說上》、《內儲說下》、《外儲說左上》、《外儲說左下》、《外儲說右上》、《外儲說右下》、《十過》。

這六大篇「儲說」，集大量歷史故事和民間傳說，有的放矢，一一反復形象地闡明自己的學說，極富宣傳效果，有人稱之爲「連珠」文體之濫觴。《十過》體例與之相同，但可能不是韓非的作品。

九、《說林上》、《說林下》。

此爲兩束韓非搜集積累供思想和寫作用的原始資料。

十、《存韓》、《初見秦》。

這兩篇中有韓非的作品，也錄入了別人的文字，對認識韓非其人其書有重要作用，列於最後，近乎「附錄」。

韓非的法治思想是從前期法家發展而來的，這中間既有繼承性，又有差異性，前期法家較早地强調在刑賞面前人人平等，而在韓非那裏，帝王本位已完全取代了國家本位，他最强調的是帝王以權勢和御下之術來保證獨裁一切，他所說的法最緊要處是帝王賞罰有度，實際上是術的補充。從這個意義上說，韓非也

是一個權術家。由於韓非切切於政治的實行，不以理想代替現實，所以能客觀地揭露現實封建政治生活中的種種矛盾和人際關係，有唯物論傾向。他又以道家學說爲理論基礎，故立論剖析，時有辯證法因素。韓非的權術政治學說，在當時與儒家空想迂闊的仁政禮治說相比有一定的利於中央集權的進步意義和實用價值，但同時也顯然有敵視民衆、遏止思想的反動性。因此，對韓非的學說必須全面地分析和評價。

有關《韓非子》的研究著作，主要有：明門無子《韓子迂評》、清盧文弨《韓非子校正》、顧廣圻《韓非子識誤》、俞樾《韓非子評議》、孫詒讓《韓非子札迻》、王先慎《韓非子集解》等。（潘良楨）

黃帝四經

《黃帝四經》，又名《黃老帛書》。作者失傳。今人唐蘭認爲「很可能是鄭國的隱者」，任繼愈認爲似是安期生。約成於戰國中、後期。原本爲馬王堆漢墓出土的帛書，載於一九七四年十月《文物》雜志，後由文物出版社出版，有一九七六年《經法》本、一九八〇年《馬王堆漢墓帛書》（壹）本。

一九七三年十二月，長沙馬王堆三號漢墓出土一批帛書。在《老子》乙本卷前，有四篇古佚書：《經法》、《十六經》、《稱》、《道原》。唐蘭認爲這就是《漢書·藝文志》裏的《黃帝四經》。根據是：書中記黃帝事跡與同臣子答問，而且這四篇的內容主要講刑名之學，是一本書，因而是一本有關黃帝的書。司馬遷說：申子之學本於黃老而主刑名」，韓非「喜刑名法術之學而歸本於黃老」（《史記·老莊申韓列傳》）。但老子不講刑

名，刑名之學就是黃帝之言。《經法》與《十六經》稱爲「經」，《稱》和《道原》也是「經」的體裁，與《黃帝四經》相合。這四篇文章與《老子》乙本抄在同一塊帛上，時間在漢文帝十二年以前。當時，黃老並稱，《老子》已成爲「經」，抄在《老子》前面的黃老之言，只有《黃帝四經》才能當之。但也有學者認爲，這四篇文章雖與黃帝之學有關，却不一定是《黃帝四經》。黃帝之學源於《老子》。《老子》思想發展有兩種可能性。其一，是發展君人南面之術，形成與儒家對立的社會、政治、軍事、法律等思想。它向法、兵兩家發展，並與之結合，便產生黃老之學。戰國後期至西漢初年廣爲流傳，長沙地區也頗信奉。墓主人是第二代軑侯利稘之弟，是位喜讀軍事與哲學著述的將軍，抄寫或通過其他途徑得有此書，死後被其家屬作爲殉葬品，隨同其人一起入棺埋於土中。

《黃帝四經》是一部論述刑名、軍事與哲學的著作。《經法》篇由《道法》、《國次》、《君臣》、《六分》、《四度》、《論》、《亡論》、《名理》等篇組成。《十六經》又稱《十大經》，由《立命》、《觀》、《五政》、《果童》、《正亂》、《性爭》、《雌雄節》、《兵容》、《成法》、《三禁》、《本伐》、《前道》、《行守》、《順道》等篇組成。《稱》與《道原》兩文，內部不分章。

《黃老四經》繼承了老子有關「道」的學說，並有所發展，使之更爲完整係統。書中說，在宇宙尚未形成以前的道，「恒無之初，迥同太虛。」（《道原》）這種混沌不分、瀰漫無際的物，即是《十六經》中所說的氣。它「剖有兩，分爲陰陽，離爲四時。」（《十六經·觀》）而後有萬物。「天地、陰陽、四時、日月、星辰、六氣、規（蚑）行、僥重（蟯動）、代根之徒，皆取生，道弗爲益少，皆反焉，道弗爲益多。」（《道原》）萬物的產生或消失，不能使其量發生變化，因爲它「廣大而弗能爲刑（形）」，是不受時空和物體制約的無限絕對的存在。「道者，神明

之原。」(《經法・名理》)道是精神智慧的本原，但它又不具目的意志，「道之行也，繇(由)不得已」(《十六經・本代》)，它有客觀必然的規律。由道中產生的法，是治理社會所依據的標準、度量和法則。由道所生的天，是自然之物。其規律「天道」又稱「天當」、「天極」，具體來說，又有「八正」、「七法」等。天不是上帝、天神，是自然之物。它與地、人的職分不同：「天制寒暑、地制高下，人制取予。」(《稱》)天人關係是「順天者昌，逆天者亡。」(《十六經・姓爭》)逆天是違背自然規律，順天是利用自然規律。但利用不一定是消極適應，也可以積極有爲。這便是「人强勝天」(《經法・國次》)在《黃帝四經》的個別地方也有以天爲神的殘余思想，如「受命於天」、「天誅」(《經法・論》)之類的觀點。與道、天相關而低一個層次的「理」，在《經法》中的基本含意爲「合宜得當」，可解釋爲事理、秩序、治理、道理、義理等。

《黃帝四經》吸取老子的辯證法思想，認爲一切事物無不包含對立的方面，是對立統一物，並且克服消極而呈現積極的進取精神。在這裏老子貴柔守雌的思想轉變爲「柔不足寺(恃)」(《十六經・三禁》)的思想。貴柔不再是單純的後退，懦弱，而是德惠愛人、爭取民心的有利於天下的活動：「雌節者，兼(謙)之徒也。」「凡人好用[雌節]，是胃(謂)承祿。富者則昌，貧者則谷。以守則寧，以作事則成，以求則得，以單(戰)則克。厥身則壽，子孫則殖，是[謂吉]節，是胃(謂)綿德。故德積者昌，[殃]積者亡。觀其所積，乃知[禍福]之鄉(向)。」(《十六經・雌雄節》)

主張以退爲進，量力而行，不做力所不及的事。以退爲進，被視爲可知禍福轉化的過程：「絕而復屬，亡而復存，孰知其神。死而復生，以禍爲福，孰知其極。反索之無刑(形)，故知禍福之所從生。」(《經法・道法》)無形即道，是事物的本原和規律。反索不已，可以把握事物的本原與規律，知道禍福的由來。在轉禍

禍福時，要「觀」、「論」、「動」、「轉」、「變」、「化」。積極主動地去認識事物，並在認識的基礎上採取行動和實踐，「能破强興弱」、「伐死養生」、「化德除害」（《經法・論》）轉化禍福、興亡、得失、成敗的行爲，要掌握「因」、「時」、「度」三個原則。「因」指對天時地利的順應，蘊含統一主觀能動性與客觀規律性的思想。「時」即時機，要求把握事物發展變化中的關鍵時刻。「度」乃是事物之質在量上的規定性。爲維持事物的穩定，務必將其變化控制在與質相應的量的關節點內，以免「過節失當，變故易常。」（《十六經・姓爭》）

《黃帝四經》中的辯證法思想促使了形名邏輯思維的深化："虛無有，秋稿（毫）成之。必有刑（形）名。刑（形）名立，則黑白之分已。故執道者之觀於天下殹（也），無執殹（也），無處也，無爲殹（也），無私殹（也）。是故天下有事，無不自爲刑（形）名聲號矣。"（《經法・道法》）形是物的體態性狀，爲客觀存在，並由此產生相應的名稱、概念。《十六經・兵容》說："天地（形）之，耶（聖）人因而成之。"據形定名以認識事物："名實相應，盡知請（情）僞而不惑"（《經法・論》），"刑（形）名已立，聲號已建，無所逃跡匿正矣。"（《經法・道法》）

《黃帝四經》注重探索邏輯思維規律："審察名理冬（終）始，是胃（謂）厩（究）理。"（《經法・名理》）循名究理的過程，就是概念、判斷和推理等邏輯思維形式的運用。「能與（舉）曲直，能與（舉）冬（終）始」（同上），是獲得正確認識的手段與途徑，之所以如此，因爲「刑（形）名出聲，聲實調合，禍福（災）廢立，如景（影）之隋（隨）刑（形），如向（響）之隋（隨）聲，如衡之不臧（藏）重與輕。」（同上）類推的思維形式不能主觀臆想，務必依據分類："夫百言有本，千言有要，萬［言］有葱（總）。"（《十六經・成法》）以本、要、總三個層次類推認識事物，「萬舉不失理，論天下而無遺策。」（《經法・論約》）

《黃帝四經》提出天理制約萬物，也制約人。人與動物一樣要生存和延續："夫民之生也，規規生食與

繼。不會不繼，無與守地；不食不人，無與守天。」（《十大經·觀》）會與繼是說男女相合繁殖後代。由此發展起來的人類鬥爭不已，因此，帝王要加以控制，便需使用包含物質利害關係內容的刑德獎罰。嚴明賞罰，罪殺不赦，要慎令而行，使「受賞無德，受罰無怨」（《經法·君正》）只有「精公無私而賞罰信」（同上），才能取信於民，收到「案法而治則不亂」（《稱》）的效果。同時提倡「主惠臣忠」《經法·六分》），「親民」（《十六經·立命》）「爲義」（《十六經·本伐》），「正信以仁，茲（慈）惠以愛人」（《十六經·順道》）。因爲「天德皇皇，非刑不行；繆繆（穆穆）天刑，非德必頃（傾）。」（《十六經·姓爭》）所以，爲政治民，理當「刑德相養，逆順結合」（同上），而以德爲主、爲明、爲陽、爲章，以刑爲輔、爲晦、爲陰、爲微，要「先德後刑以養生，先德後刑順於天。」（《十六經·觀》）

《黃帝四經》在戰國時已有廣泛影響，曾爲《管子》、《愼子》、《鶡冠子》、《莊子》、《申不害》、《尸子》、《鬼谷子》、《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《太公金匱》、《內經》、《繫辭》、《戰國策》等書所引用。它是老子與韓非子之間的中間環節。在西漢初年，是指導休養生息的經典，陸賈、劉安、董仲舒都吸收其思想體系，影響還及於獨尊儒術以後的司馬遷、霍光、劉向，翼奉、黃瓊、李尤、楊倫等人，東漢時若存若亡，至唐亡佚。一九七四年出土後，成爲研究黃老學說及漢初思想的寶貴資料。

研究《黃帝四經》的著作有：馬王堆漢墓帛書整理小組編註的《經法》、唐蘭《馬王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚書的研究》、《黃帝四經初探》、郭元興《讀經法》等。（賀聖迪）

黃帝內經

《黃帝內經》，又稱《內經》，包括《素問》、《靈樞》兩部分，一百六十二篇。係記錄黃帝臣子岐伯、伯高、少俞、雷公等問答之作。原作者不可考，黃帝係託名，以示其淵源遠古、悠久珍貴。正如《淮南子》所云：「世俗之人，多尊古而賤今，故爲道者必託之於神農、黃帝而後能入說」（《修務訓》）。其書之記載最早見於劉歆《七略》，《漢書·藝文志》亦有錄。成書年代衆說不一，一說成於戰國，以北宋邵雍、程顥、明桑悅爲代表；一說成於秦、漢之間，北宋司馬光、明胡應麟作如是說；一說成於西漢前期，明郎瑛持此觀點。近年來，學者利用考古發現的成果，判定有些篇章在戰國時已形成，經過秦、漢之際衆多醫家、學者的增補修改，於西漢時完成。通行本有：北宋嘉祐中高保衡、林億校刊《重廣補注黃帝內經素問》，有明顧從德刻本，南宋紹興二十五年（一一五五）史崙校刊《靈樞經》，有明趙府居敬堂刻本，清光緒二年（一八七六）浙江書局《二十二子》本，一九三六年商務印書館《四部叢刊》本。

《素問》，據高保衡、林億所釋：「爲黃帝問此太素」之意，而「太素者，質之始也」（見二人「新校正云」）。《素問》書名最早見於東漢張仲景《傷寒雜病論》序。魏晉時其書已佚，至唐寶應中太僕令王冰對《素問》存本輯補整理，編成《黃帝內經素問》二十四卷八十一篇，是爲今本《素問》。《靈樞》意爲「神靈之樞要」（張介賓：《類經》）。其前身爲張仲景所說之《九卷》，皇甫謐在《針灸甲乙經》中又將其稱爲《針經》，隋唐間還有《九

靈》、《九墟》等別稱，均爲此書的不同傳本。北宋時，《靈樞》傳本已殘缺不全，元祐八年（一〇九三）從高麗傳回《針經》一部，方使其內容得以校補。經南宋史嵩、明馬蒔、趙府多次校勘，才形成今本《靈樞》十二卷八十一篇。

《黃帝內經》是我國古代著名的醫學典籍，因其以陰陽五行學說闡述生命的形成、疾病的起因和辨證施治方法，因而蘊有豐富的哲學內涵。其闡述的哲學思想主要有：

一、氣論。繼承《管子》中《心術》、《白心》、《內業》等篇闡釋的精氣一元論，進一步肯定了氣爲萬物本源的觀點，認爲宇宙中的萬事萬物，都是由氣所構成的。「在天爲氣，在地成形，形氣相感而化生萬物矣。」（《素問·天元紀大論》）氣無形又有形，任何有形的事物都是由氣聚合而成：「氣合而有形，因變以正名」（《素問·六節藏象論》）。氣無處不在，無處不至，「佈氣真靈」，才使得「生生化化，品物成章」（《素問·天元紀大論》）。氣有着升降、聚散運動，氣的運動，造成萬事萬物的產生、發展、變化。「氣始而生化，氣散而有形，氣佈而蕃育，氣終而象變，其致一也。」（《素問·五常政大論》）

《內經》在闡述氣化成形、「必彰於物」（《素問·氣交變大論》）的同時，又指出形散復歸爲氣。「物之生，從於化」（《素問·六微旨大論》），一切有形的物體，總有其衰毀、解體之日，待「器散而分之」（同上）之時，有形的物就轉化爲無形的氣。

萬物的根本在於氣，人的生命力亦在於氣。《素問·寶命全形論》提出：「人以天地之氣生」，「天地合氣，命之曰人」。認爲人生之本，在於通天氣。「蒼天之氣，清淨則志意治，順之則陽氣固，雖有賊邪，弗能害也」（《素問·生氣通天論》）。天地自然之氣，對人體臟腑有着不可缺少的調養作用：「天氣通於肺，地氣通

於嗌，風氣通於肝，雷氣通於心，谷氣通於脾，雨氣通於腎，六經爲川，腸胃爲海，九竅爲水注之氣」（《素問·陰陽應象大論》）。人體不斷從天地吸收自然之氣，才能使人體的「精氣」充足旺盛，身體强健，精力充沛，不被疾病所擾。疾病患者，都是由於「邪氣」侵入，體氣不順所至。「氣有勝復，勝復之作，有德有化，有用有變，變則邪氣居之。」（《素問·六微旨大論》）又云：「五氣更立，各有所先，非其位則邪，當其位則正。」（《素問·五運行大論》）「氣相得則和，不相得則病」（同上）。因此，養生之要，在於保養正氣，正氣存內，邪不可干」（《素問·刺法論》）中醫的辨證施治，本質上就是調節人體之氣，即「調其氣之虛實，實則瀉之，虛則補之」（《素問·三部九候論》）。

二、陰陽學說。認爲宇宙中的萬事萬物無不可分爲陰陽兩個方面，「清陽爲天，濁陰爲地，地氣上爲雲，天氣下爲雨」（《素問·陰陽應象大論》），以及晝夜、晴雨、冷熱、動靜，皆可以分爲陰陽。就是一日之中的不同時間，也可分其陰陽：「平旦至日中，天之陽，陽中之陽也；日中至黃昏，天之陽，陽中之陰也，合夜至雞鳴，天之陰，陰中之陰也；雞鳴至平旦，天之陰，陰中之陽也。」（《素問·金匱真言論》）陰陽之分普遍存在於事物中，其數量是無限的，「數之可十，推之可百；數之可千，推之可萬；萬之大，不可勝數」（《素問·陰陽離合論》）。正是這種陰陽的變化，成爲宇宙中一切事物發展、變化的根源。「陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始」（《素問·陰陽應象大論》），一切變化、一切新生與消亡，蓋由其出，由其始。

《內經》不僅强調事物的陰陽之分，更注重從相互制約、消長平衡、彼此轉化上把握陰陽關係。以天地爲例，「天爲陽，地爲陰」，天氣在上，地氣在下，天地陰陽二氣總是互爲補充：「天氣不足，地氣隨之；地氣不

足，天氣隨之」（《素問・六元正紀大論》）。因此，陰陽二氣既離又合，並行不悖，以至造成「陽生陰長，陽殺陰藏」（《素問・陰陽應象大論》）的共生共榮局面。另一方面，陰陽的對立、轉化，也會出現彼長此消、此長彼消的情況。以四季氣候爲例，從冬至到立春，「陽氣微上，陰氣微下」，是「陽長陰消」的過程；從夏至到立秋，則是「陰長陽消」，「陰氣微下，陽氣微上」（《素問・脈要精微論》）的過程。

《內經》對陰陽學說的運用與發揮，突出表現在其對人體陰陽關係的論述上。它指出：「人生有形，不離陰陽」（《素問・寶命全形論》）在《金匱真言論》中，它從各個不同角度，區別了人體的陰陽組合。「夫言人之陰陽，則外爲陽，內爲陰」；「言人身之陰陽，則背爲陽，腹爲陰」；「言人身藏腑中陰陽，則藏者爲陰，腑者爲陽，肝、心、脾、肺、腎五藏皆爲陰，膽、胃、大腸、小腸、膀胱、三焦六腑皆爲陽」。人體的陰陽，互相制約，各有不同的功能。「陰者，藏精而起亟也，陽者，衛外而爲周也。」（《素問・生氣通天論》）「陰在內，陽之守也，陽在外，陰之使也」（《素問・陰陽應象大論》）。只有以人的陰陽順應天地的陰陽，達到陰陽平衡，「陰平陽秘」（《素問・生氣通天論》），才能使精、氣、神充足，身體强健。

如果人體陰陽失衡，就會造成種種陰陽偏盛偏衰的病變現象。《素問・陰陽應象大論》指出：「陰勝則陽病，陽勝則陰病。陽勝則熱，陰勝則寒。重寒則熱，重熱則寒。」又云：「重陰必陽，重陽必陰。故曰：冬傷於寒，春必溫病；春傷於風，夏生飧泄；夏傷於暑，秋必痎瘧；秋傷於濕，冬生咳嗽。」這些病症的形成，都是陰陽失衡的結果。這就要求醫者在辨證施治中，首先要分清陰陽，以便抓住要害，對症下藥。故云：「善診者，察色按脈先別陰陽。」（同上）

三、五行學說。在前人闡述的五行與五音、五味、五方、五色、五時相互對應的基礎上，進一步將人體

的軀體、臟腑、神志也作了五行歸屬的劃分。認爲人有五體(筋、脈、皮、肉、骨)，五竅(目、舌、口、鼻、耳)，五臟(肝、心、脾、肺、腎)，五腑(膽、小腸、胃、大腸、膀胱)，五神(魂、神、意、魄、志)，五志(怒、喜、思、憂、恐)，它們分別具有木、金、水、火、土五行的屬性。《素問·陰陽應象大論》指出：「東方生風，風生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心，肝主目。」「南方生熱，熱生火，火生苦，苦生心，心生血，血生脾，心主舌。」「中央生濕，濕生土，土生甘，甘共脾，脾生肉，肉生肺，脾主口。」「西方生燥，燥生金，金生辛，辛生肺，肺生皮毛，皮毛生腎，肺主鼻。」「北方生寒，寒生水，水生鹹，鹹生腎，腎生骨髓，髓生肝，腎主耳。」從五行屬性上分析了五臟、五官與五氣、五方、五味的聯繫。

五行之間存在着相生、相克、相乘、相侮的關係，《內經》對此作了具體闡述。《素問·六微旨大論》具體描述了木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，以及木克土，土克水，水克火，火克金等相生、相克的次序。《素問·寶命全形論》也描述了「木得金而伐，火得水而滅，土得木而達，金得火而缺，水得土而絕」的制約關係。相乘、相侮，則是五行相克中的反常關係。相乘，是克制太過，相侮，是無力克制，反而被克。「太過，則薄所不勝，而乘所勝也」(《素問·六節藏象論》)；「不及，則己所不勝侮而乘之，己所勝輕而侮之」(《素問·五運行大論》)，對相乘、相侮關係作了具體描述。

《內經》在闡述五行相生、相克、相乘、相侮關係的同時，還用此分析疾病的成因，提出施治的方案。《素問·氣交變大論》指出：「歲木太過，風氣流行，脾土受邪」；「歲火太過，炎暑流行，肺金受邪」；「歲土太過，雨濕流行，腎水受邪」；「歲金太過，燥氣流行，肝木受邪」；「歲水太過，寒氣流行，邪害心火」。而歲木、歲火、歲土、歲金、歲水不及，則會造成截然相反的情況，闡述了外界環境變化對人體五臟帶來的影響。其提

出的「怒傷肝，悲勝怒」，「喜傷心，恐勝喜」，「思傷脾，怒勝思」，「憂傷肺，喜勝憂」，「恐傷腎，思勝恐」（《素問·五運行大論》），正是根據五行對應的觀點，提出不同情緒對五臟的損害，找出以相克情緒排除損害的方法。《內經》對具體治療方法的闡述，也多以五行學說爲基礎。

《內經》作爲一部現存最早的中醫典籍，內容極爲豐富，它不僅爲中醫理論奠定了基礎，而且對診斷治療、疾病預防、保健養生等方面都有精辟闡述；它所涉及的天文、曆算、氣象、地理、生物、農藝等多方面知識，爲後世人們所矚目，它所蘊含的豐富哲學思想，對後代產生深遠影響。

研究《內經》的著作主要有：隋楊上善分類編注的《黃帝內經太素》、唐王冰《黃帝內經素問注》、元滑壽《讀素問鈔》、明馬蒔《素問注證發微》與《靈樞注證發微》、吳昆《吳注黃帝內經素問》注、張景岳《類經》、李中梓《內經知要》、清張志聰《素問集注》、《靈樞集注》、高世栻《素問直解》、姚止庵《素問經注節解》等。

（高若海）

战國策

《戰國策》，又名《國事》、《短長》、《事語》、《長書》、《修書》、《國策》，三十三篇。作者不詳。諸篇當爲戰國時期各國的史官和策士分別記錄而成，初次結集約在秦漢之際。但初無定名，有《國策》、《國事》等不同稱謂，直至西漢末葉，劉向對它進行校訂、整理，才取名爲《戰國策》。通行本有：清《雅雨堂藏書》本、《四庫全

書》本、《畿輔叢書》本、近代《袖珍古書讀本》本、《叢書集成初編》本、《四部備要》本等。

《戰國策》是戰國時游說之士的策謀和言論的彙編。所記「繼春秋以後，訖楚漢之起，二百四十五年間之事。」（劉向《戰國策書錄》）即在時間上與《春秋》銜接，始東周定王十六年（前四五三）韓、趙、魏三家滅智氏，終秦二世元年（前二〇九）。全書的體例與《國語》相同，按國編排。其中《西周策》一篇、《東周策》一篇、《秦策》五篇、《齊策》六篇、《楚策》四篇、《趙策》四篇、《魏策》四篇、《韓策》三篇、《燕策》三篇、《宋衛策》一篇、《中山策》一篇，每篇下面又分若干章，共四百八十六章。

《戰國策》着重反映了在戰國時期錯綜複雜的政治形勢下，謀臣、策士的活動，謀略以及作用影響，這中間有張儀使楚，以「商於之地六百里」爲誘餌，離間了齊楚兩國的聯盟，致使楚國兵敗地削，遭受到一係列慘重的失敗（見《秦策二》），范雎說秦昭王，提出「遠交近攻」的策略以及除掉魏冉等「四貴」的主張，從而開拓了秦國發展的道路（見《秦策三》）；齊王采納鄒忌的諷諫，革除弊政（見《齊策一》），燕昭王師事郭隗，信用樂毅，蘇秦，一舉攻克强齊的七十餘座城（見《燕策一》）；趙襄子被知、韓、魏長期圍困，知伯決晉水以灌晉陽，「城中巢居而處，懸釜而炊，財食將盡，士卒病羸」。謀臣張孟臨危不懼，積極活動，從而使韓、魏倒戈，知伯「身死，國亡，地分，爲天下笑」（見《趙策一》）；唐且使秦，不辱使命（見《魏策四》）；魯仲連不畏强暴，拒不帝秦，事成之後，又不居功受賞（見《趙策三》），等等。對謀臣、策士們在政治、軍事、外交等活動中展現出來的機智、勇敢作了不同程度的頌揚，同時對興衰治亂的歷史經驗作了一定程度的總結。

就文學角度而言，《戰國策》體現了一種新的文學風格。策士、謀臣們爲了使自己的主張被國君卿相所採納，不僅需要熟習歷史、地理、政治、軍事等各方面的知識，精通時事和各國國情，而且需要特別講究縱

橫捭闔的策略和論辯的技巧。無論是傾人之城、謀人之國，還是排難解紛、却敵存危，也無論是單方陳辭遷是雙方辯論，都要經過苦心揣摩和錘煉。他們的說辭，或者雄辯奇警，氣勢磅礴，或者旁徵博引，條分縷析，或者曲折迂迴，巧設機彀，或者危言聳聽，故作驚人之筆，都力求做到內容上審時度勢，切中事情，表達上具有最大的說服力和鼓動性，體現出一種似乎真理在握而睥睨一切的氣概；從而出現了一種嶄新的文風。本書中魯仲連、范雎、蘇秦、觸讋等人的說辭，都可視爲這方面的代表作。他們的說辭所獨具的那種明敏機智、詞鋒凌厲、才華橫溢、信心自足的特色，曾爲後人贊嘆不絕。

有關《戰國策》的研究著作，主要有：東漢高誘《戰國策注》、宋鮑彪《鮑氏戰國策注》、元吳師道《戰國策校注》、清黃丕烈《戰國策補釋》、近人金正煒《戰國策補釋》等。一九七三年，長沙馬王堆三號漢墓出土了一批帛書，內有戰國縱橫家作品二十七章，三百二十五行，一萬一千多字，定名爲《戰國縱橫家書》其中十一章的內容見於《戰國策》和《史記》，其余十六章，則是失傳已久的佚書。因此，《戰國縱橫家書》不僅可以補今本《戰國策》之不足，在校勘上也是頗有價值的。（王新春）

禮記

《禮記》，又稱《小戴禮》、《小戴記》、《小戴禮記》，四十九篇，原作者不詳。《漢書·藝文志》「禮」類著錄「《記》百三十一篇」，自註「七十子後學者所記」，則非出於一人之手可知。今唯《中庸》篇，一般認爲戰國子思

（名伋，孔子孫，曾子弟子）所作，《月令》篇又見於《呂氏春秋·十二月記》首章，其余未能盡知。此書傳爲西漢戴聖（字次君，宣帝時立爲博士）所輯。成書之說有二：東漢鄭玄《六藝論》稱，禮學家戴德及其侄戴聖各有所傳，德傳《記》八十五篇爲《大戴記》，聖傳《記》四十九篇即《禮記》；晉陳邵《周禮論序》則稱，戴德刪「古《禮》二百四篇」爲八十五篇，戴聖又刪八十五篇爲四十九篇，至東漢馬融傳小戴之學，考諸家異同而《禮記》行世。《隋書·經籍志》因後說，《禮記》及《大戴禮記》見載於正史。通行本有清阮元刻《十三經注疏》本等。

《禮記》是戰國至西漢初儒家學者關於禮儀的散篇論著的彙編，也是儒家經典「五經」之一，但其地位較爲晚成。按西漢時立於學官的「五經」中，《禮》本指《儀禮》而言，《禮記》則是關於《禮》的「記」。記述的范圍，爲周秦時期的典章、名物、制度，以及自天子之下各等級的冠、婚、喪、祭、燕、享、朝、聘等禮儀。《禮記》篇目分類，有鄭玄《目錄》依西漢劉向《別錄》，列爲「通論」、「制度」、「明堂陰陽」、「喪服」、「子法」、「祭祀」、「吉事」、「樂記」八類。全書內容，大體可分爲四方面：

一、有關禮學思想的論述，凡十一篇：禮運、學記、樂記、經解、哀公問、坊記、中庸、表記、緇衣、儒行、大學。其中多廣爲流傳的名篇。

《禮運》論「大同」、「小康」、「亂世」的演變，闡述儒家政治理想：「大道之行也，天下爲公。」《學記》論儒家教學原理，提出諸多教育格言，如說「親師」、「敬業」、「教學相長」。《樂記》論「感於物而動」的樂理，樂理與政相通：「治世之音安以樂，其政和」，所以儒家禮樂並重。

《大學》、《中庸》兩篇，後有宋儒朱熹取以與《論語》、《孟子》合爲「四書」。《大學》論「三綱」（「明明德」、

「親民」、「止於至善」)「八目」(「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」)，闡述儒家「爲政以德」的政治哲學。《中庸》論儒家的人生哲學，提出「至誠」可以立天下「大本」之「中」，行天下「達道」之「和」，君子「明善誠身」而「忠恕」，就可以「致中和」。

《經解》爲《詩》、《書》、《樂》、《易》、《禮》、《春秋》「六經」作解題，說明深於「六經」之教者，才能得其益而無其失。此外，《哀公問》、《坊記》、《表記》、《緇衣》、《儒行》，皆有託名孔子之語。

二、有關參通《儀禮》的解說，凡八篇：祭義、冠義、昏義、鄉飲酒義、射義、燕義、聘義、喪服四制。

這八篇可供讀《儀禮》參考，分別解釋祭禮、冠禮、婚禮、鄉飲酒禮、射禮、燕禮、聘禮、喪禮。按《儀禮》中未嘗涉及天子、諸侯之祭禮，止言卿、大夫、士之祭禮，而《禮記》中的《祭義》，綜述自天子、諸侯以下之祭禮，可知並非專釋《儀禮》之作。

三、有關古制禮俗的考記，凡二十五篇：曲禮(上下)、王制、月令、禮器、文王世子、郊特牲、內則、玉藻、明堂位、喪服小記、大傳、少儀、雜記(上下)、喪大記、祭法、祭統、奔喪、問喪、服問、間傳、三年問、深衣、投壺。

如《曲禮》上下兩篇，記述日常起居、執事、待人、應物之禮，文中多格言：「敖(傲)不可長，欲不可從(縱)，志不可滿，樂不可極。」「臨財，毋苟得；臨難，毋苟免。」「禮尚往來，往而不來非禮也，來而不往亦非禮也。」

如《雜記》上下兩篇，記述諸侯以下喪、祭之禮，提出「三患」(「未聞患弗得聞，既聞患弗得學，既學患弗能行」，皆君子所患)「五恥」(「居其位無其言，有其言無其行，既得之又失之，地有餘而民不足」，皆君子所

恥)之說。

如《王制》，記先王班爵、授祿、祭祀、養老、朝覲、巡狩、刑政、學校等典章制度。但內容與商周禮制不盡相符，與《周禮》也多不合，此反映西漢初改制之主張，爲今文經學家言制度者所宗。

其他各篇，也是記古制禮俗而帶有考證性質的史料。

四、有關孔門諸事的雜記，凡五篇：檀弓(上下)、曾子問、仲尼燕居、孔子閑居。

這五篇記孔子及弟子、時人的雜事問答。如《檀弓》上下兩篇，傳寫孔子提出「苛政猛於虎」等語，文中多有意義深長的故事。《曾子問》、《仲尼燕居》、《孔子閑居》，雖不及《論語》可靠，也有參考的價值。

《禮記》是研究中國古代禮制文物和秦漢以前儒家思想的一部重要典籍。在儒學內部，這部書經東漢鄭玄作注，開始擺脫附庸地位，至唐代列入「九經」之中，明代列爲「五經」之一而取代《儀禮》。《禮記》中申論的義理，比之《儀禮》中的繁文縟節，似不易爲後世所疏遠。

研究《禮記》的著作，主要有：東漢鄭玄《禮記注》、唐孔穎達《禮記正義》、北宋衞湜《禮記集說》、清王夫之《禮記章句》、朱彬《禮記訓纂》、孫希旦《禮記集解》等。關於《禮記》四十九篇的撰著人，是歷代經學家爭論的一個焦點。今人較具代表性的著作有：王夢鷗《禮記校證》、《禮記今注今譯》等。（吳仁傑）

大學

《大學》，一篇。舊傳曾子作，尚無定論。約成於戰國末期至西漢之間。原爲儒家經典《禮記》中的一篇。宋儒（北宋程顥、程頤等）將它從《禮記》中抽出單獨成篇，朱熹又把它與《論語》、《孟子》、《中庸》合編爲《四書》，並爲之注。通行本有明嘉靖間刻朱熹《四書集注》本、清乾隆四年（一七三九）武英殿《十三經注疏》本等。

《大學》是一篇論述儒家治國平天下思想的文章。文中着重闡述了個人修養與社會政治的關係，提出「明明德」、「親民」、「至善」的三綱領，以及格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下等實現天下大治的八個步驟，這也就是宋儒所說的「三綱領」「八條目」，它構成《大學》的主題。

首先，《大學》開篇就提出三綱領，它說，「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，大學即大人之學。大學的理想就在於彰明其至德，並且運用這崇高的德行去教化和更新民衆，使其達到崇高的善。

其次，提出達到這至善的一般方法。首先必須「知」，即認識到這些至德、至善。然後就有了一定的方向、目標（定）。有了目標，才能做到「靜」，不盲動，這樣做事才會安穩，也才能「慮」，才能思慮周詳，然後，就可以得到「明德」、「至善」的結果。所以，明白了「知」、「定」、「靜」、「安」、「慮」、「得」這一般方法的先後秩序，就接近了大學的道理。

第三，在認識到一般的認識法則之後，接着闡述了達到上述三綱領的具體步驟，它說，「物格而後知

至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」通過格物到平天下的八個具體環節，才能實現三綱領的目標。格物在於明辨事物，只有明辨事物才能得到正確的認識，有了認識才能意念誠實，然後才能思想端正。只有具備了以上的條件，自身的修養才能提高。自身的修養是治理家庭的必要條件和前提，由此，才能治理好自己的家庭，也才能治理好自己的國家，最後達到天下大治。因而，從天子到百姓，每個人都必須首先以修身爲本。只有每個人修養提高，社會才能安定。這是首先要明白的，明瞭這些就是明白根本。

第四，誠其意在於不欺騙自己。這就好象惡臭使人厭惡，美色能使自己愉快一樣，我們對這些感知本能地表示出來。同樣，小人閑居時到處做壞事，君子則總想把自己不好的地方隱藏起來，只顯露出自己的善行，其實別人早已看得清清楚楚。所以「誠」要在心，而不在做給別人看，表現在行動上，就是要「慎其獨」，尤其在獨處時更要嚴格要求自己，真正做到「富潤屋，德潤身」。

第五，修身還得「正其心」。心中有忿恨、恐懼、好樂、憂患，就不能得到端正，有這些使人躁動的情緒，心就不能安定，「心不在焉」。這樣，就會「視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，所以正心也就是去除不安的情緒保持心靈的安靜，而能思慮。

第六，修身是齊家的前提，人們對自己所親近喜愛的就偏愛，對自己所輕視厭惡的就討厭，對自己所敬重的就偏敬，對自己所同情憐憫的就偏憐，「故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！」這都是因爲自身沒有修養。而自身沒有修養，是不可以整頓自己的家庭的。

第七，要治國首先必須會整頓自己的家庭。只有首先教化自己的家人，才能教化民衆，否則是不可能

的。教化家人必須「孝」，這也是事奉君主的道理，「弟」，這是事奉長者的道理，「慈」是對待民衆的道理。只要心誠追求這些，雖有不中，但不會相距很遠了。家與國的道理是相通的，一個家庭仁愛了，那治理一國就可以「興仁」，所以，「一家仁，一國興仁」，「一人貪戾，一國作亂」。君主的作用是很重要的，「一言僨事，一人定國」。這可從堯、舜與桀、紂的例子看出。所以君子首先具有了此種美德，然後才可以教化別人具有這個美德；自己沒有惡習，才能批評別人的惡習。相反的例子是沒有的，這正說明了齊家的重要性。「宜其家人，而後可以教國人」，這樣進行教化，百姓才會效法。

最後是治國平天下。君主敬老，百姓就會興孝；君主尊長，百姓也會效法；君主就是整個國家的榜樣，你厭惡的行動，就不要用來對待別人，這同樣能起到榜樣的作用，使人效法好的，擯棄壞的。而且還要「民之所好好之，民之所惡惡之」，這樣才可以爲「民之父母」。治理國家的人不可以不留意這點，一旦有偏差，就會「爲天下僇」。所以「道得衆，則得國，失衆則失國」，有德則有人民、有土地、有財富。道德是根本，財富只是枝末，如果看輕根本，注重枝末，爭奪財富，勢必民心離散。

君子必有遠大的志向，忠信則可以得到它，驕泰則會失去。「生財有大道」，創造財富的人很多，消費的人很少，國家財富就富足了。仁者運用財富來發展自身，不仁德的人却亡身以聚斂財富。真正的治國者，不「以利爲利」，而「以義爲利」。只爲以仁義來治國，才能治好國家，這樣「三綱領」就可以在天下實行了。

《大學》在古代封建社會的影響是不可低估的，作爲《禮記》中的一篇，它對於漢儒的思想有直接的啓發，特別是到宋代理學勃興時，二程把它單獨成篇，後朱熹把它編入「四書」，又使它發揮了極大的作用，它一方面造就了後代儒家對社會的關心和參與精神以及自身道德修養的提高，即「內聖」與「外王」之道，但同

時也把人的思想束縛在儒家的思維范圍之中。（朱　鋒）

中　庸

《中庸》，一篇。舊傳子思作，尚無定論。約成於戰國末期至西漢之間。原爲儒家經典《禮記》中的一篇，宋儒將《中庸》抽出單行，朱熹又把它與《大學》、《論語》、《孟子》合編爲《四書》，並爲之注。通行本有：明嘉靖間刻朱熹《四書集注》本、清乾隆四年（一七三九）武英殿刻《十三經注疏》本等。

《中庸》是一篇論述儒家中庸思想的文章。文中對孔子「過猶不及」的思想作了進一步的發揮，認爲不偏不倚是衡量一切道德行爲的最高準則。並且提出了實行與達到中庸之道的條件和方法。

首先，提出中庸之道在於「中和」。上天賦予的是「性」，依照本性去做的是「道」，修明道的是「教」。中庸既是性，因而必然有道與教化的問題。道是一時一刻也不能離開的，因此君子「戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞」，即始在最隱蔽、最微小處，都要在「慎獨」上下功夫。

喜怒哀樂還沒有表現出來時，叫做「中」，表現出來而合乎禮節叫「和」，「中」是天下最大的根本，「和」是天下之「達道」。能做到「中和」，就象自然一樣，體現和修明道了。

君子遵循中庸的準則，小人則反對它。君子的中庸在於時時適中，小人的中庸在於無所顧忌。中庸大概是最高的行爲準則，一般是難以做到的。

其次，真正做到中庸是非常困難的，過與不及都會偏離中庸。中庸之道在現在已難實行，智者做得過分，愚者做得不够。中庸之道也難以使這些人明了，賢者追求太高，不肖者理解不到。正像人們莫不飲食一樣，然而「能知味」的却很少。

但是歷史上還是有得中庸之道的人。舜是大智者，他好問、好察，隱惡而揚善，「執其兩端，用其中於民」；顏回爲人之善，就在於選擇了中庸，得到這一道理，並牢記在心、不失去。雖然天下是可以治理的，名利地位可以辭去，鋒利的刀刃可以去踩踏，但中庸是難以完全做到的。

人們都以爲自己是聰明的，但不懂中庸之道，正如要落在陷阱之中不知躲避；選擇中庸之道，却堅持不了一個月。符合中庸的剛强才是真正的剛强，「和而不流」，「中立而不移」，「國有道，不變塞」，「國無道，至死不變」。

第三，「中庸之道，費而隱」，廣泛而細致。它雖然在高深的地方顯得很深奧，但却體現在平凡之中。中庸之道並不是什麼虛玄的東西，它不是遠離人的，而行道的人却將它弄得很虛玄，這其實是並沒有達到道。「故君子以人治人，改而止。」忠恕之道離中庸已經不遠了，「施諸己而不願，亦勿施於人。」中庸之道有四個內容，子以事父，臣以事君，弟以事兄，求乎朋友，先施之。這些都是從約束平常言、行而達到的，「言顧行，行顧言」。

中庸之道還在於富貴時按富貴的情況行事，貧賤時按貧賤的情況行事，不同的處境按不同的情況行事，這樣，才會悠然自得。君子心裏平正坦蕩，而小人則冒險以求偶然的幸運。君子之道猶如走遠路一定要從近處、登高必從低處起始一樣。

第四，禮的基礎就是仁與義，由此必須孝、知、勇。孝的最高標準，就是「事死如事生，事亡如事存」，所以明白了郊社之禮、宗廟之禮及四時祭祀的意義，治理國家也就很清楚了。

古代的典籍裏還記載着政治，這些人存在，那麼他們的政治就推行，這些人死去，那麼他們的政治就消失，人之道有利政治，就像地之道有利樹的生長一樣，所以，「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」，至關重要的是「仁」。「仁者人也，親親爲大，義者宜也，尊賢爲大」。但是親親與尊賢都是分等級的，這就是禮所產生的根源。由此，「君子不可以不修身；思修身，不可以事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」天下通行的道義有五種，即君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之交。實行它們的美德有三種，即「知、仁、勇」。首先必須「知」，雖有「生而知之」、「學而知之」、「困而知之」的不同，但須知是一致的。其次是「行」，雖有「安而行之」、「利而行之」、「勉强而行之」的分別，但只有行才能成功是一樣的。孔子說，「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」。知所以修身，才能治人、治國家、治天下。治理國家有九種方法，即修身、尊賢、親親、敬大臣、體羣臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯。通過修身確立中庸之道，采用九個法則去治理國家，天下人就會敬畏。

第五，實現中庸之道的最根本條件，就是誠，必須至誠如一。凡事預則立，不預則廢，事前考慮就會從容。處在下位不能獲得上級的信任，人民就不可能服從你的管理。要獲得上級的信任，首先要得到朋友的信任，要得到朋友的信任，首先必須孝順父母。要孝順父母，自己必須先有誠意。「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」要做到誠，就是不勉强適中，不思而得，應當擇善而堅持不渝地實行它，還要「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，必須永無止境地學、問、思、辨、行。人家一次能做到的，我做百遍，只要

有鍥而不舍的精神，即使是愚人也會變得聰明，即使是柔弱的人也會變得剛强。所以「誠則明矣，明則誠矣。」

天下至誠的人，能發揮自己的本性，只有這樣，才能「盡人之性」，「能盡人之性，則能盡物之性」，這樣就可以促進天地萬物的化育，也就和天地並立爲三了。其次是平凡的人，通過一般事物也可以獲得誠，「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」，通過誠，一步一步會走向至誠，然後能化育天地萬物。

至誠是沒有止境的，只有這樣，才能長久、悠遠、博厚、高明。只有天下至誠的人才能創設天下永久的法則，確立天下的根本大德，懂得天地的化育，才能不偏不倚，才有實在的仁，深刻的思慮，如同上蒼一樣。

《中庸》形成於封建社會意識形態開始形成的先秦至漢初這段時期，它反映出來的中庸思想與其它儒家思想一道，構成了封建社會的意識形態、成爲封建上層建築的重要組成部分。特別是在《禮記》被尊爲「經」之後，它的地位日漸上升，至宋代理學的興起，《中庸》從《禮記》中抽出單獨成篇，又被編進《四書》，成爲封建意識形態的教科書，對後世產生了極大的影響。（朱　鋒）

禮運

《禮運》，一篇。舊傳曾子、子思所作，實不可信。作者已不可考。成書年代約在戰國末年至秦漢之際。通行本有：清阮元刻《十三經注疏》本等。

《禮運》原是古代儒家經典《禮記》中的一篇，至清代康有爲從《禮記》中抽出，作《禮運注》，由此單獨成篇。

《禮運》描述了大同世界的社會理想，並闡述了「禮」對於維持小康社會正常秩序的重要性和用「禮」治國的具體方法。「禮運」就是「禮的運行法則」。

一、「大同」是社會的理想。在大同社會裏，「天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外户而不閉。」這樣的社會可稱「大同」。

二、退而求其次是「小康」。大同社會雖好，但只是一種理想。因爲「今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己。」所以，統治地位世代相傳被認爲是天經地義的事，統治者還建立城郭溝池來鞏固這種地位，並制定禮儀規範，「以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇智」，這一切都是爲了建立自家的功業，「以功爲己」。「故謀用是作，而兵由此起。」正因爲如此，大禹、成湯、文王、武王、成王和周公這六位大人物，都被迫「未有不謹於禮者也」，他們用禮來分辨是非，考察誠信，讓人知錯，教人民學會仁愛和謙讓。爲的就是「示民有常」，給人民樹立一種永恒的準則，如果不遵從這一準則，即便有權有勢也會被剝奪，羣衆都以這種人爲最大的禍害。這樣的社會，可算「小康」。

三、「人而無禮，胡不遄死」。實現大同社會既不易，要維持小康也不簡單，禮是必不可少的。「夫禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。詩曰：『相鼠有體，人而無禮，胡不遄

死！」所以，禮必須上承天意，下秉地情，分佈至鬼神，貫徹到喪、祭、射、御、冠、婚、朝、聘各種事項。聖人拿禮來教育人，天下國家就可以納入正軌了。「故禮義也者，人之大端也。所以講信修睦，而固人肌膚之會，節骸之束也，所以養生送死，事鬼神之大端也，所以達天道、順人情之大憲也。故惟聖人爲知禮之不可以已也。故壞國、喪家、亡人，必先去其禮。」

四、「禮者，君之大柄也」。禮是君主治國的重要工具，是用以「別嫌、明微、儐鬼神，定制度，制仁義」，治政安君的，「故政不正，則君位危；君位危，則大臣倍，小臣竊。刑肅而俗敝，則法無常；法無常，而禮無列；禮無列，則士不事也。刑肅而俗敝，則民弗歸也，是謂疵國。」爲此，政治必須以天爲本，根據天理來頒佈政策。根據社祭重土的道理而頒發的政令稱爲效地之政，根據尊祖親親的道理頒發的政令稱爲仁義之政，根據天地山川的構造而頒發的政令稱爲興作之政，根據五祀的禮儀而頒發的政令稱爲制度之政。這些都是聖人安身立命的最穩妥方法。「故聖人參於天地，並於鬼神，以治政也。處其所存，禮之序也，玩其所樂，民之治也。故天生時而地生財，人其父生而師教之。四者，君以正用之，故君者，立於無過之地也。」

五、「聖人耐以天下爲一家，以中國爲一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能爲之。」人有喜怒哀懼愛惡欲七種不學而會的情感，又有需要加以培養的十種「人義」，即「父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、君仁、臣忠」。「講信修睦，謂之人利；爭奪相殺，謂之人患。故聖人之所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？」「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也，美惡皆在其心，不見其色也。欲一以窮之，舍禮何以哉？」

六、「禮之不同也，不豐也，不殺也，所以持情而合危也。」人情、人義得到了修治，統治者以仁治國，天下就肥美，「是謂大順」。「聖王所以順，山者不使居川，不使渚者居中原而弗敝也，用水火金木飲食，必時，合男女，頒爵位，必當年德，用民必順。故無水旱之災，民無兇飢妖孽之疾。故天不愛其道，地不愛其寶，人不愛其情。故天降膏露，地出醴泉，山出器車，河出馬圖，鳳凰麒麟皆在郊藪，龜龍在宮沼，其餘鳥獸之卵胎，皆可俯而窺也。」這一切不是因爲別的什麼，是因爲「先王能修禮以達義，體信以達順」。這才是「順」的真正體現。

《禮運》中的大同、小康思想和仁義道德觀念，在我國封建社會中起着巨大的影響作用，特別是在唐朝，《禮記》被尊爲經典之後，它成爲歷代儒家學派的社會理想。到清朝末年，康有爲把它從《禮記》中抽出，作《禮運注》，更使其大同思想廣爲傳播。（夏德元）

孝經

《孝經》，現行本十八章。作者不詳，有七說：一爲孔子；二爲曾參；三爲曾參弟子；四爲子思；五爲七十子之徒；六爲後人傅會；七爲漢儒。今人較多的意見認爲是成於戰國時的作品。有今文、古文二種。通行本爲今文，歷代史志均有記錄，收入《十三經注疏》，通行本有：明嘉靖中福建刻本、萬曆間國子監本、清武英殿本、揚州阮氏文選樓本等。古本《孝經》二十二章，早佚。清乾隆間從日本傳入，學者多以爲僞作。

《孝經》是一部論述封建孝道、孝治和宗法思想的著作。全書分爲十八章。各章梗概如下：

一、開宗明義章。講「孝，德之本也。教之所由生也。」「夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」

二、天子章。講「天子之孝」。「愛敬盡於事親，而德教加於百姓。」

三、諸侯章。講「諸侯之孝」。「在上不驕，高而不危。制節謹度，滿而不溢。」

四、卿大夫章。講「卿大夫之孝」。「非先王之法服，不敢服；非先王之法言，不敢道；非先王之德行，不敢行。」

五、士章。講「士之孝」。「忠、順不失，以事其上，然後保其祿位，而守其祭祀。」

六、庶人章。講「庶人之孝」。「用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母。」

七、三才章。講「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」

八、孝治章。講「明王之以孝治天下」。

九、聖治章。講「聖人之德無以加於孝。」

十、紀孝行章。講「孝子之事親」。

十一、五刑章。講「五刑之屬三千而罪莫大於不孝」。

十二、廣要道章。講「禮樂」是廣「孝」之「要道」。

十三、廣至德章。講「教以孝」、「教以悌」和「教以臣」是「至德」。

十四、廣揚名章。講「孝」可以移於「忠君」、「順長」、「治官」。

十五、諫諍章。講要有「諍臣」、「諍友」和「諍子」，使君、父、友「不陷於不義」。

十六、感應章。講「孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通。」

十七、事君章。講事君「進思盡忠，退思補過；將順其美，匡救其惡。」

十八、喪親章。講「孝子」之喪親之道。

《孝經》一書全文不過一千八百字左右，但却在我國古代社會生活中留下極其深遠而廣大的影響。漢代號稱「以孝治天下」，把《孝經》列爲與《春秋》同樣重要的孔子著作，緯書《孝經鉤命決》說孔子自云其「志在《春秋》，行在《孝經》」(見《公羊傳》序疏引)。所以此書在漢代即被排入儒家經典之列，以後也受到歷代統治者的重視。

《孝經》的研究著作，主要有：唐玄宗注、北宋邢昺疏《孝經注疏》，宋司馬光《孝經指解》，元董鼎《孝經大義》，明黃道周《孝經集傳》，清阮福《孝經義疏補》、皮錫瑞《孝經義疏》等。（徐洪興　朱　鈔）

呂氏春秋

〔秦〕呂不韋

《呂氏春秋》，又名《呂覽》，二十六卷。秦呂不韋主編，約成於秦王政六年(前二三七)。通行本有：元至正間嘉興路劉貞嘉樂學宮刻本、明萬曆間雲間宋邦乂(音「止」)校本、清乾隆三十年(一七六五)《四庫全書》

抄本、光緒元年(一八七五)浙江書局刻畢沅校《二十二子》本、一九三七年中華書局版蔣維喬等校《呂氏春秋彙校》本、一九五五年文學古籍刊行社版許維遹釋《呂氏春秋集釋》本、一九五八年中華書局《諸子集成》本等。

呂不韋(?——前二三五)，衛國濮陽(今河南濮陽西南)人，曾至韓國陽翟(今河南禹縣)經商，家累千金，常往返於趙國邯鄲與秦國咸陽之間。在經商期間結識爲質於趙的秦公子子楚，認爲奇貨可居，遂助以千金，使其得繼王位，是爲莊襄王。莊襄王即位後，呂不韋被任爲相國，封文信侯，「食河南雒陽十萬户」，「藍田十二縣」，率兵滅東周。秦王政立，他繼任相國，被尊爲「仲父」，攻取韓、魏地，擊退韓、魏、趙、衛、楚五國聯軍，爲統一六國奠定了基礎。在内政方面，他一反秦國獨尊法家的政策，廣收天下之士，尤其是引進了大批儒士，在經濟上，主張尚農，又鼓勵工商。這些都與秦始皇的思想有衝突。所以，秦王政親政後第二年即免去呂不韋相國之職，打發他回封地。兩年後，又恐其作亂，又將其徒居蜀地。呂不韋見大勢已去，遂在赴蜀途中飲酖自殺。呂不韋不僅爲秦統一中國的事業作出了積極貢獻，而且還組織人力，著書立說，爲建立統一的封建中央集權制奠定理論根據。因此，呂不韋本人雖無著述，但他主持編定的《呂氏春秋》是體現了他的思想的。事跡見《史記》卷五、卷六、卷八五，和《戰國策·秦策》。

呂不韋是一位有遠見的思想家，當統一大業尚在進行中時，就着手籌劃統一後的治國綱領。於是，要求其三千食客人各著所聞，集體加工整理而成一部二十餘萬言的巨著，這便是《呂氏春秋》。書成後，「佈咸陽市門，懸千金其上，延諸侯游士賓客有能增損一字者予千金」(《史記·呂不韋傳》)。於此也可見此書之精雕細琢，絶非雜湊之作。

《呂氏春秋》一向被視先秦雜家的著作，但這是綜合各家思想之所長，具有基本統一的思想觀點和理論體系的著作，而不是各種思想學說的機械的拼湊。全書以道家的「無爲」學說爲綱紀(見高誘序)，兼采陰陽儒墨等家的思想，以此構成自己的哲學理論。分爲十二記、八覽、六論三大部分。十二紀中的每一紀由紀首一篇和論文四篇組成，共計六十篇；八覽中的每一覽由論文八篇組成，但《有始覽》缺一篇，共計六十三篇；六論中的每一論下分六篇，共計三十六篇。加上十二紀末有《序意》一篇，全書總計有子篇一百六十篇。歷代作序者主要有：東漢高誘、元鄭元祐、明方孝孺、王世貞、凌稚隆、清畢沅、汪中等；作跋者主要有：宋鏡湖遺老、明凌毓枏、清盧文弨、錢大昕、周中孚等。

各部分的主要內容如下：

一、紀。春、夏、秋、冬各有孟、仲、季三紀。共十二紀。每紀的紀首(即第一篇)爲該月的月令，記述該月的季節、氣數、天象、物候、農事、政令，并與相應的五行、五方、五音、五色、五祀及天干等相配合，形成非常整齊的結構。春天主生，夏天主長，秋天主收，冬天主藏，《呂氏春秋》按四季的不同特點，將四組論文(組各四篇)分別歸於於四季之下。(一)春紀(孟春紀、仲春紀、季春紀)。春天生物，聯繫到養生，《孟春紀》中就有《本生》、《重己》。天地育養萬物公而不私，聯繫到爲政，則有《貴公》、《去私》；《仲春紀》的《貴生》、《情欲》也講養生，而《當染》、《功名》則是《貴公》、《去私》的續篇；《季春紀》的《盡數》、《先己》同樣講養生健身，《論人》、《圜道》則由人道推到天道，由養身而及治國。(二)夏紀(孟夏紀、仲夏紀，季夏紀)。夏天萬物繁盛，是成長壯大的季節，聯繫到樹人，故《孟夏紀》有《勸學》等四篇。夏季燕啾蟲鳴，聯繫到音樂對人的教化作用，故《仲夏紀》四篇和《季夏紀》四篇都談音樂之道。(三)秋紀(孟秋紀、仲秋紀、季秋紀)。秋季肅殺，故

《孟秋紀》和《仲秋紀》，所屬的論文大多與用兵、施刑有關。《季秋紀》的四篇論文雖講用賢順民，與兵事無直接關係，但《呂氏春秋》認爲用賢勝於用兵，用兵需益民氣，故仍與軍事有關。（四）冬紀（孟冬紀、仲冬紀、季冬紀）冬季爲一歲之終，草枯蟲蟄，人息糧藏，在人事上就引申出死葬之義，從歲寒知松柏之常青聯繫到人品的忠貞、儉廉。《孟冬紀》論述了死葬之義，探究了生死存亡的根源，並討論了遺產的問題。《仲冬紀》各篇闡述賢士的品格，《季冬紀》各篇則提出士應具有的節操。

二、覽。覽分爲八，覽各有文八篇。（一）有始覽。今佚一篇，存七篇。因覽首論天地有始，萬象有因而得名。以下各篇論任賢順民爲治國之本，其中心在於探究治亂禍福之由來，以果求因，合於覽義。（二）孝行覽。因覽首論爲人之本在於孝道而得名。以下各篇雖於孝道無涉，但皆述君子脩己待時，無論窮達都應不失爲人之本。（三）慎大覽。因覽首論大國須謹慎從事而得名。以下各篇皆論治國用兵方略，遇事要去小取大，把握綱紀。（四）先識覽。因覽首論有道之士應有先見之明而得名。以下各篇論述如何獲得對客觀事物的正確認識。（五）審分覽。因覽首論爲君之道在於正名審分、任賢使能而得名。以下各篇都從不同角度闡發君王南面之術。（六）審應覽。因覽首論人主在答問時，應慎重其辭而得名。以下各篇都與意、言、行和察辯問題有關。（七）離俗覽。因覽首論人主應以離俗高士爲師而得名。以下各篇都談審士用民以治國。（八）悖君覽。因覽首論一國不可無君而得名。以下各篇，講人主之道，重在君德。

三、論。共有六論，論各有文六篇，六篇之間的聯繫雖不如紀、覽那樣密切，但絕大部分有所歸屬。（一）開春論。首篇由春天的生機，引出王者應厚德積善，救死緩刑。以下五篇所論尚賢、養生、愛民、神速等，與春天的生機是有關係的。（二）慎行論。首篇論君子計行慮義，小人計行期利。以下五篇論人行事要

據義合理，善於辨析真僞。(三)貴直論。首篇論君要用直臣，聽直言。以下五篇論進諫、納諫和拒諫。(四)不苟論。首篇論君子言行不苟，必中理當義。以下五篇都未離此中心。(五)似順論。首篇論事多似倒而順，似順而倒。以下《別類》、《有度》兩篇講辨異類、別真僞，與該論主題有關。而其它三篇則論賢主治國之術，與上兩篇頗不連屬。(六)士容論。首篇論國士之儀態節操。但以下有四篇爲農學論文，是古農家言，與士容無涉，或是雜湊於此，以足篇數。

不難看出，《呂氏春秋》有一個大致嚴整的係統。全書從論天，到論治國、做人、養生，從哲學，到政治、道德、軍事、歷史、音樂、經濟，面面俱到，事事有論。對一個封建國家中央政權所須處理的問題，一一提出了自己的設想。論域雖廣，但絕非雜燴一盤，而是有其特定學術觀點的。下面就將《呂氏春秋》的哲學思想作一個簡要的介紹。

一、宇宙觀。在宇宙本原問題上，《呂氏春秋》繼承了先秦以來的唯物主義精氣說，認爲宇宙的本原是一種極其精微的物質即精氣，這種精氣就是「道」，而「道」又叫「太一」：「萬物所處，造於太一，化於陰陽」，「道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，强爲之(名)，謂之『太一』」(《大樂》)。宇宙間充塞精氣，由於它的運動、變化和結合就產生萬事萬物，這是天道的常規。「陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。」(同上)不僅精氣派生萬物是一個運動的過程，萬物自身也處於不斷的運動之中，上至日月星辰，下至水泉草木，概莫能外。但是它把運動變化看作是一個循環往復的過程：「物動則萌，萌則生，生而長，長而大，大而成，成乃衰，衰乃殺，殺乃藏，圜道也。」(《圜道》)在天人關係問題上，《呂氏春秋》從唯物主義的宇宙生成觀出發，否定神秘之天的存在，否定天對人的主宰。它認爲天就是自然之天，「民無

道知天，民以四時、寒暑、日月、星辰之行當，則諸生有血氣之類，皆爲得其處而安其(生)」(《當賞》)。「天」就是天體、季節、氣象之類事物，了解了這些事物及其變化，就是知天。因此，天爲天，人爲人，人並不受天的主宰，這在《知分》中有較好說明：「凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者也。天固有衰嗛廢伏，有盛盈蚤息；人亦有窮困屈匱，有充實達遂。此皆天之容物理也，而不得不然之數也。」當然人不能違背自然，而是應效法自然，順應自然規律。這也是《呂氏春秋》撰作之目的，《序意》說：「古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。」法天地就應無爲。在《呂氏春秋》這裏，無爲就是「因性任物」，按客觀規律辦事，不違反事物各自的本性。

二、認識論。在認識的來源上，《呂氏春秋》反對不學而知，指出後天的學習才使人獲得知識，雖聖人也不例外。聖人不過是先知先覺而已。但是，先知先覺依賴於善察徵兆，否則也是不可能的。因此，人雖有獲得外界知識的能力，但不學則無知，只有善於學習，才能獲得知識。「且天生人也，而使其耳可以聞，不學，其聞不若聾；使其目可以見，不學，其見不若盲；使其口可以言，不學，其言不若爽；使其心可以知，不學，其知不若狂。故凡學非能益也，達天性也。」(《尊師》)在認識的方法上，它認爲要想獲得對事物的正確認識，必須去掉主觀偏見，「夫人有所宥者，固以晝爲昏，以白爲黑，以堯爲桀，宥之爲敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥邪！故凡人必別宥然後知，別宥則能全其天矣」(《去宥》)。所謂宥就是主觀的偏見。如果有了偏見，就會好壞、是非不分，甚至是非顛倒。它還强調，對事物的認識不能一成不變，必須隨着客觀情況的變化而改變：「楚人有涉江者，其劍自舟中墜於水，遽契其舟曰：是吾劍之所以墜。舟止，從其所契者，入水求之。舟已行矣，而劍不行，求劍若此，不亦惑乎！」(《察今》)應該說，這則寓言所體現的思想是深刻的。

三、社會政治思想。《呂氏春秋》從自然萬物是發展變化的，引申到社會歷史也是不斷變化發展的。它認爲，「昔太古嘗無君矣。其民聚生羣處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備。」（《恃君覽》）既然社會歷史是發展變化的，法律等統治方式也應該跟着變化，不能固守先王之法，要順應歷史發展的潮流，根據新情況采取新措施。「治國無法則亂，守法而弗變則悖，悖亂不可以持國」（《察今》）。《呂氏春秋》對歷代治亂興衰的原因作了分析，指出很重要的一條就是國君是否順民心、民欲、立君爲公。因此，要使國家長治久安，就應以民爲本，實施仁政德治。它認爲民是國家安危存亡的關鍵，是立國之本，「主之本在於宗廟，宗廟之本在於民」（《務本》），「人主有能以民爲務者，則天下歸之矣」（《愛類》）。要想得民心，就要像周文王那樣，切實地爲民衆攘除災禍，創造幸福。表現在治國方針上，就要以德治爲主，以賞罰爲輔。德治是萬民的主宰，只要行德治，百姓自然歸服，樂爲驅使。德治概念涵蓋很廣，提倡忠孝禮樂，重視教育和音樂都是實行德治的重要手段。當然，賞罰作爲輔助手段也是不可拋棄的，但賞罰的標準應該是「義」，不應該是君主個人的好惡。而且，必須適可而止，「嚴罰厚賞，此衰世之政也」（《上德》）。

當然，國家是否長治久安還有一個統治方術問題。《呂氏春秋》認爲人類應該按照天地之間的關係來建立君臣之間的關係，只有擺正君臣關係，君臣各行其道，互不干擾，國家才能昌盛。正確的君臣關係是君無爲而臣有爲，亦即虛君實臣。君無爲才能使臣下有所爲而各盡所能。當然，無爲絕非拱手南面而已，而是通過無爲達到無不爲。這必須從三方面去做。一是治其身，反諸己，亦即加强自身修養，其目的在於修養身心以順應自然。二是求賢用賢，而求賢之方在於至公。三是正名審分，使臣下各盡其職。

《呂氏春秋》是從先秦向西漢過渡時期的產物。要了解先秦和秦漢的哲學史、思想史，都不能離開《呂氏春秋》。它的許多珍貴的思維經驗至今仍有借鑒意義。

有關《呂氏春秋》的注疏、校勘、考證及研究著作，主要有：東漢高誘《注》，明焦竑《注》、清梁玉繩《呂子校補》、蔡雲《呂氏校補獻疑》、茆泮林《呂氏春秋補校》、陳昌齊《呂氏春秋正誤》、王念孫《呂氏春秋雜志》、俞樾《呂氏春秋平議》、孫詒讓《呂氏春秋札迻》、近代范耕研《呂氏春秋補注》、張之純《呂氏春秋評注》、蔣維喬等《呂氏春秋集校》、許維遹《呂氏春秋集釋》、陳奇猷《呂氏春秋校釋》、張雙棣等《呂氏春秋譯注》等。

（戴洪才）

新語

〔西漢〕陸賈

《新語》，又名《陸子新語》、《陸子》、《云陽子》，二卷，或作一卷。西漢初年陸賈撰。成於漢高祖時。通行本有：明弘治十五年（一五〇二）李廷梧刻本、明萬曆十九年（一五九一）范大冲刻其父范欽訂本、萬曆年間程榮刻《漢魏叢書》本、清道光六年（一八二六）浮溪精舍刻宋鳳翔校本、一九一七年龍溪精舍刻唐晏校注本、一九三七年商務印書館《叢書集成初編》本、一九八六年中華書局《新編諸子集成》所收王利器《新語

校注》本等。

陸賈（約前二四〇——約前一七〇），楚人。曾師事浮丘伯，爲荀卿二傳弟子。楚亡入秦。秦末，參加劉邦領導的農民軍。善於論辯，常爲劉邦游說各方。秦二世三年（前二〇七），與酈食其一起說服武關守將歸順。漢高帝五年（前二〇二），又說服項羽放回劉邦的父、妻。十一年（前一九六），出使南越，勸說趙佗接受漢廷賜封的「南越王」。回長安後，擔任太中大夫。惠帝呂后時，託病辭官閑居，使五個兒子治產業，而自身活動於公卿大臣間。呂后死後，積極參與誅滅諸呂的政變，與諸大臣策立代王劉恒爲帝。漢文帝初，復任太中大夫，第二次出使南越，開導趙佗去帝號，再度歸屬漢朝。歸京後，壽終而死。著作尚有：《楚漢春秋》（有輯本）、《賦》、《陸賈兵法》（已佚）等。生平事迹見《史記》卷九十七、《漢書》卷四十三《陸賈傳》。

陸賈信奉儒家學說，時時向漢高祖稱說《詩》、《書》，指出「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？」（《史記·陸賈傳》）且以前代興亡，說明「文武并用，長久術也。」（同上）高祖接受他的意見，命他總結秦亡漢興及古代勝敗興亡的經驗與教訓。他在儒家思想的基礎上吸，取道家學說，乃「粗述存亡之徵，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲，號其書曰《新書》。」（同上）

《新語》是一部論述治國之道的政論性著作。前人所作序跋，有錢福《新刊新語序》、都穆《新語後記》、范大衝《陸賈新語序》、嚴可均《新語叙》、戴彥開《陸子新語序》、唐晏《陸子新語校注序》、《陸子新語校注跋》。全書十二篇：道基、術事、輔政、無爲、辨惑、慎微、資質、至德、懷慮、本行、明誡、思務。

一、道基。天地生養萬物，天地與萬物都可見、可量、可紀、可相，具有可認識性。天地產生人類。在社會發展的漫長歷程中，聖人們前後相繼的一係列發明，使人從飲血衣皮，發展到百工窮其巧，從不知父

子、君臣、夫婦、長幼的區別，到「明父子之禮、君臣之義」。隨着聖人「統物通變，治情性，顯仁義」的活動，社會鬥爭也發展起來。歷代興亡表明：「尚德以霸，尚刑以亡。」

二、術事。帝王以道德爲本而去施政，有治平之功，德薄道去則位危身亡。這是萬世不易的古今紀綱。古人的行爲與今世相同，所以「善言古者合之於今，能述遠者考之於近。」但是，論事情找根據，不必出於久遠，只要能闡明成敗之效就可以了。處理事情也不必模仿聖者智者的議論做法，只要合於古人之善的，便可作爲法式，還要根據當世所宜，而權度其行。

三、輔政。强調帝王務必要有輔佐。輔佐者的品行才智關係到國家的命運：「杖聖者帝，杖賢者王，杖仁者霸，杖義者强，杖讒者滅，杖賊者亡。」帝王要識別賢佞，任用賢人，必得其材而用之。

四、無爲。闡述「道莫大於無爲」。只有無爲，才能使天下大治，所以「無爲者乃有爲也」。秦代有爲，驕奢靡麗，舉措暴衆而用刑太極，結果導致滅亡。帝王只有行仁義，尚寬舒，舉措動作不失法度，成爲百姓的楷范，才能使天下移風易俗而達到大治。

五、辨惑。指出流言飛語、阿從迎合的危害。要求行不苟合，言不苟容，實事求是，明辯是非，遠離佞人。

六、慎微。認爲要建大功於天下，行道需從細微處做起。能否行道，取决於自己的意志。人不該苦身勞形，居隱求仙，逃避現實；理當胸懷仁義，時度天地，積極行道。

七、資質。提出人的稟賦、天資各各不同。「質美者以通爲賢，才良者以顯爲能。」通顯的條件，是與君王相遇合。人君必須節制情欲，在識別和了解的基礎上，正確使用人才。

八、至德。指出「得之於民」，則能「建國彊威，辟地服遠。」有否得民，取決於有無至德。所謂至德，是休養生息，無爲而治。

九、懷慮。根據「懷異慮者不可以立計，恃兩端者不可以定威」，要求「聖人執一政以繩百姓。」所謂一，就是仁義道德。以此節制情欲，閉絕利門。又反對「論不驗之語，學不然之事，圖天地之形，說災變之異」的迷信活動。

十、本行。認爲統治者高尚道德，謹守仁義，不追求奢靡豪華的生活，就必然會加仁義於天下。

十一、明誠。論述君臣應當謹於言行。認爲「世衰道失，非天之所爲，乃國君有以取之也」。爲此，務必謹於言行，使合道德仁義。如爲規勸和限制統治者的不軌活動，陸賈利用當時流行的天人感應說，宣揚「治道失於下，則天文變乎上，惡政流於民，則螟蟲生於野。」這與前面所强調的「天道不改而人道易」是矛盾的。

十二、思務。論說聞見外界事物，當有執守，知其所止。聖人無論在何種情況下，都能做到執守有道。不同時代的聖人「因其勢而調之」，所行的道各有不同。

總之，《新語》通過對自然與社會的歷史發展、人與自然關係以及歷代興亡的總結，以儒家的王道政治爲主，兼采道家、法家、陰陽家等學說，建立了以仁政爲核心的新的理論體系。它爲漢代各學派構建思想體係，提供了一個模式。自此開始出現不同於先秦的新儒家、新道家、新法家等。《新語》的自然觀與歷史觀，在其內部都存在着矛盾。其主要一面是進步的，對桓譚、王充、王符等人的天道自然無爲的元氣論體系，與賈誼、司馬遷、揚雄、崔寔、荀悅、仲長統的世異事變的歷史觀有所影響。但其次要的落後面，也爲董仲舒與

班固所利用，成爲他們思想中天人感應與形而上學的一個來源。《新語》的政治理論，指導着西漢初期的社會政治生活，并在以後也有一定的影響。因此，在魏晉以後，仍被稱爲「博明萬事」（劉勰《文心雕龍·諸子》）的「善著古今存亡之徵」（楊維禎《山居新話序》）的著作，「固有國有家者之當鑒也」（都穆《新語後記》）。

有關《新語》的研究，自漢至清談得較多的都是其中的政治思想。南宋時，黃震在肯定所論「多合於理」的同時，提出「似非陸賈之本真」的疑問（參見《黃氏日鈔》卷五十六）。其後，閔景賢、紀昀、譚獻、張西堂、張次舟等搜羅材料，用證其僞。錢福、嚴可均、戴彥陞、汪之昌、唐晏、胡適、羅根澤、劉建國、熊鉄基、王利器依據事實，力辯爲真。

主張《新語》是僞書的，大致有下述五點：一、就文辭而言，它詞稱「五經」，非漢初用語。行文瑣細，典雅，不類陸賈其人。二、以文體論，對偶之文，非漢初文體。三、從史事看，所引《谷梁傳》，乃武帝時書，所語「表定六藝」，爲董仲舒事。四、於思想論，今本多道家無爲學說，非儒家主張。五、其他旁證。《漢書·司馬遷傳》云，遷據《新語》作《史記》，然而《史記》中并無《新語》之文。劉向、班固所著錄的《陸賈》篇數，與今本也不同。

這些說法，受到本真論者的一一反駁。一、「五經」是吉凶賓軍嘉「五禮」的別稱，文如其人的對應說未必如此。二、對偶文體，早在戰國末年的《成相》等文中已出現。三、所引用的《谷梁傳》，是被立爲學官以前的文字，「表定六藝」一語，不能作爲定僞的根據。四、今本《新語》的基本思想，與陸賈與漢高祖之間的對話相符，是儒家著作。其內雜有道家思想，反映了當時黃老學說成爲統治思想的時代特徵。五、《漢書》沒有說司馬遷據《新語》寫《史記》，是證僞者誤記《楚漢春秋》爲《新語》所致。今本十二篇與《史記》本傳所記

一致。《臺文志》的二十三篇，是把《新語》與其他著作合爲一編的結果。魏晉南北朝時，又與其他著作分開，流傳至今。

考證校釋的著作，有清宋鳳翔《新語校本》、俞樾《諸子平議補録·新語》、今人唐晏《陸子新語校注》、王利器《新語校注》等。研究其思想學說的著作，有葛榮晉《陸賈》等。（賀聖迪）

新書

〔西漢〕賈誼

《新書》，又名《賈誼新書》、《賈子新書》、《賈誼》、《賈子》、《金門子》，十卷。西漢賈誼撰。成於漢文帝時。通行本有：南宋淳熙八年（一一八一）程漕使刻《賈子》本、明弘治十八年（一五〇五）沈頡刻《新書》本、明正德九年（一五一四）陸良弼刻本、明萬曆中程榮刻《漢魏叢書》本、清乾隆中盧文弨刻《抱經堂叢書》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本、同年中華書局《四部備要》本、一九七六年上海人民出版社《賈誼集》本等。

賈誼（前二〇〇——前一六八），洛陽人。年十八，以誦讀《詩》《書》和善於作文，著稱於郡中。受學於李斯學生河南守吳公，後又師事荀況學生張蒼。爲荀子三傳或二傳弟子。文帝初，召爲博士。後遷太中

大夫。精諸子百家，尤長於《左氏傳》，「以爲漢興至孝文二十余年，天下和洽，而固當改正朔、易服色、法制度、定官名、興禮樂，乃悉草具其事儀法，色尚黃、數用五、爲官名，悉更秦之法。」《（史記・賈生傳）文帝雖未全面改革，但根據他的建議，更定法令並命列侯離開長安各回封地。周勃、馮敬等誹謗他「專欲擅權，紛亂諸事」（同上），鄧通也在文帝前屢進讒言。於是，免職而任爲長沙王太傅。在長沙憂傷國事人生，寫有《吊屈原賦》、《鵩鳥賦》。認爲造化以陰陽爲能源，在天地中生化萬物。人生只是宇宙流變的一環，禍福、憂喜、吉凶糾纏轉化，各人的生活態度與道路不同，命運也難於知曉，但無論如何，要「不私與己」，「不以生故自寶」。漢文帝七年（前一七三）改任梁懷王太傅，上《陳政事疏》，提出了一些積極的治國建議。梁王墜馬死後，鬱鬱自傷，一年多後病故。著作尚有：《治安策》、《賦》、《春秋左氏傳訓詁》、《周易賈氏義》、《五曹官制》（後三種已佚）等。一九七六年上海人民出版社將賈誼見存的著作彙編爲《賈誼集》出版。生平事迹見《史記》卷八十四《屈原賈生列傳》、《漢書》卷四十八《賈誼傳》。

《新書》是一部政論著作。原本七十二篇，劉向刪定五十八篇，今存五十六篇。主要有：過秦、宗首、五美、俗激、階級、銅布、一通、匈奴、鑄錢、傅職、保傅、禮、容經、春秋、先醒、勸學、道術、六術、道德說、大政、修政語、立後義等。有宋胡價、明喬縉、沈頡、李夢陽、黃寶、楊節、何孟春、余有丁、清汪道謙、盧文弨等人爲之序跋。

《新書》發展了春秋以來的民本思想，使之係統條理化。認爲人民的狀況關係到國家的根本命運、事業的成敗和力量的來源。自古以來，凡是與人民爲仇的，最終要被人民所戰勝。「聞之爲政也，民無不爲本也」，「民無不爲命也」，「民無不爲功也」，「民無不爲力也。」（《大政》）「（民）者至賤而不可簡也，至愚而不可欺

也。故自古至今，與民爲仇者，有遲有速，而民必勝之。」(同上)作者從「士民之志不可不要」(同上)的角度，分析了秦代的興亡。秦國所以能用戰爭「並海內，兼諸侯」(《過秦》)，是因爲「近古之無王者久矣。周室卑微，兵革不休，士民罷弊。今秦南面而王天下，是上有天子也。既元元之民冀得安其性命，莫不虛心而仰上。當此之時，專威定功，安危之本，在於此也。」(同上)而秦之所以「一夫作難而七廟墮，身死人手」，是因爲「繁刑嚴誅，吏治刻深，賞罰不當，賦斂無度」，「自羣卿以下至於衆庶，人懷自危之心，親處窮苦之實，咸不安其位」(同上)。統治穩固務在安民，安民就得施仁義行教化。漢朝建立後，「邪俗日長，民相然席於無廉丑，禮義非循也。」(《俗激》)「富民不爲奸而貧爲里罵，廉吏釋官而歸爲邑笑。居官敢行奸而富爲賢吏，家處者犯法爲利爲材士。」(《時變》)這使「曩之爲秦者，今轉而爲漢矣。」(同上)其原因在於「上無制度」(《俗激》)。爲此，應當結束無爲而治，在勢定權足之時奮起有爲：「定經制，令主主臣臣，上下有差，父子六親各得其宜」(《俗激》)。整個社會在所有方面都以禮爲准則：「道仁德義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辯訟，非禮不決；君臣、上下、父子、兄弟，非禮不定；宦學、事師，非禮不親；班朝治軍，莅官行法，非禮威嚴不行；禱祀祭祠，供給鬼神，非禮不誠不莊。」(《禮》)這樣，就能維繫「天主如堂，羣臣如陛，衆庶如地」(《階級》)的等級制，就能使「奸人無所冀幸，羣衆信上而不疑惑」(《俗激》)從而强化了封建秩序，鞏固了皇帝的地位。

作者主張建立郡縣制的中央集權政治，使「海內之勢，如身之使臂，臂之使指，莫不從制。」(《五美》)鑒於「本末舛逆，首尾橫決，國制搶攘」(《數寧》)的嚴重形勢，提出加强中央集權，解決諸侯分裂的問題。認爲朝廷對大諸侯的姑息忍讓並不能帶來社會的穩定，「厚其力，重其權」，只能「使有驕心」(《藩傷》)。諸侯王

「勢足以專制，行足以行逆」(《權重》)，且在「等級、勢力、衣服、號令」(《等齊》)方面與皇帝又無區別，叛變是意料中事。因此，「欲天下之治安，天子之無憂，莫如衆建諸侯而少其力。力少則易使以義，國小則無邪心。」(《藩强》)

與諸侯王問題並提的是商人勢力擴張。賈誼說，商人「形佚樂而心懸愆，志苟得而行淫侈」(《瑰瑋》)，他們的奢侈生活必然造成「國貧而不足」(同上)。主張「驅民而歸之農，皆著於本，則天下各食於其力。夫技、游食之民轉而緣南畝，則民安性勸業而無懸愆之心，無苟得之志，行恭儉蓄積而人樂其所矣。」(同上)民間鑄錢被視爲末技，是漢朝難以解決的問題。他認爲原因在於私人採銅。如果國家壟斷銅材，民間「不得採銅」，「則民不鑄錢」(《銅布》)，問題也就解決了。

在對匈奴的策略上，主張改變政府與邊境人民的關係，以抵御匈奴入侵。賈誼說，匈奴勢力南下，使「西郡北郡，雖有長爵不輕得復，五尺以上不輕得息，苦甚矣！中地左戍，延行數千里，糧食餽饟至難也。斥候者望烽燧而不敢卧，將吏戍者或介冑而睡，而匈奴欺侮侵掠，未知息時於焉，望信威廣德難。」(《解懸》)解決的辦法是：「建三表，設五餌，以此與單于爭其民」(《匈奴》)，憑藉物質財富與道德精神來奪取勝利。

他認爲一切問題的關鍵，是皇帝的意志與行爲。爲此，要重視皇帝的輔佐與太子的教育。「無賢佐俊才，能成功立名，安危繼絶者，未之有也。」(《胎教》)主張改革官制，設置大相、大拂、大輔、道行、調諒、典方、奉常、祧師，讓賢者擔任這些職位。强調應以嫡長子爲皇位繼承者，認爲「如此則親戚相愛而兄弟不爭，此天下之至義也。」(《立後義》)太子的教育，要從胎兒時期開始。襁褓之時，即爲設太保、太傅、太師、少保、少傅、少師。「保，保其身體；傅，傅之德義；師，道之教訓。」(《保傅》)從體德智三方面着手培養。成

人後，「免於保傅之義」(同上)，而有史、宰、瞽史、工、大夫、士在身旁起教育作用。

在哲學上，《新書》提出了「六理」，即道、德、性、神、明、命。「道」無形而有「見」的作用；「德」由道凝聚而成，是有一定形體的物，它來自道又使道在德中具有見的作用；形體之物有神氣，神氣的總和便是物性(「性」)，使之成爲確定的事物，並與其他事物有一定關係；性所散發出來的變化作爲便是「神」；這種變化作爲對外界的認識、知識便是「明」，物所具有的形體結構，及由此發出的作用都是由客觀情況決定的，這便是「命」。作者認爲聖人「啓耳目、載心意，從應移徙」(《勸徙》)，他的感知判斷能力與一般人相同。之所以成爲聖人，是「俛俯而加志」的結果(同上)。人有先醒、後醒和不醒的區別。醒指人「達乎道理」(《先醒》)，也就是形成理性認識。認識事物要以虛接物，即象鏡子一般「清虛而靜」「令物自定」(《道術》)，對所認識的事物，「周聽則不蔽，檢驗則不惶」(《道術》)。

《新書》使漢代論著的內容，由總結歷史經驗，過渡到研究社會現實。所提出的建議，在漢文帝時已略施行。所說的興亡治亂之道，被劉向評爲「其論甚美，通達國體，雖古之伊、管未能遠過也。」(《漢書·賈誼傳》)。嘉晉以還，《新書》的影響仍是不小。即使在宋代陳振孫提出「非誼本書」(《直齋書錄解題·儒家類》)以後，還是被譽爲「通乎天人精微之蘊，窮乎歷代治亂之故，通乎萬物榮悴之情，究乎禮樂刑政之端，貫通乎仁義道德之原。」(黃寶《新書序》)。

有關《新書》的注疏，有：明何孟春《賈太傅新書訂注》、清盧文弨校注《賈誼新書》、王耕《賈子次詁》等。(賀聖迪)

論裸葬書

〔西漢〕楊王孫

《論裸葬書》，不分卷，西漢楊王孫撰。成於漢武帝元光二年（前一三三）。本書無單行本，附於《漢書·楊王孫傳》。

楊王孫（？——前一三三），漢中城固（今陝西城固）人。《漢書》本傳論其生平語焉不詳。大略言之，楊王孫崇信黃老之術，不信鬼神，講究養生之道，無所不致。臨終前叮囑其子，死後必無厚葬。其子遵行之。故楊王孫爲中國倡裸葬之第一人。《漢書》卷六十七有傳。

《論裸葬書》是一封書信。楊王孫臨終前囑其子裸葬，其子感到爲難，乃去求見父親好友祁侯，祁侯寫信勸阻。楊王孫乃復信申述其裸葬之理。全文不足四百字，但體現了道家崇尚自然的無神論思想。

楊王孫認爲，當時盛行的厚葬完全超越了古制，他倡裸葬的目的就是要加以矯正。厚葬是把財物腐於地下，對死者根本無益。有的甚至被盜而使死者暴尸原野。在他看來，人生於自然，死不過是回歸自然，厚葬是違反自然的。「且夫死者，終生之化，而物之歸者也。歸者得至，化者得變，是物各反其真也。反真冥冥，亡形亡聲，乃合道情。夫飾外以華衆，厚葬以鬲真，使歸者不得至，化者不得變，是使物各失其所也。」他進

一步指出，人死了就没有知覺，厚葬毫無意義。「精神者天之有也，形骸者地之有也。精神離形，各歸其真，故謂之鬼，鬼之爲言歸也。其屍塊然獨處，豈有知哉？」

《論裸葬書》提倡的無鬼神思想，衝擊了當時的厚葬風氣，同時對後來無神論的發展也有着積極的影響。

由於《論裸葬書》録入《漢書》楊王孫本傳，東漢服虔和唐顔師古隨傳而爲之注。（戴洪才）

淮南子

〔西漢〕劉安

《淮南子》，又名《淮南鴻烈》、《淮南内篇》、《劉安子》，二十一卷。西漢劉安撰。成書於漢武帝建元二年（前一三九）前。通行本多爲高誘注本，主要有：北宋仁宗時刻《淮南鴻烈解》、明《正統道藏》本《淮南鴻烈解》、明萬曆七年（一五七九）臨川朱東光刻《中都四子集》本《淮南鴻烈解》、清乾隆五十三年武進莊氏刻《淮南子》、一九五八年中華書局《諸子集成》本《淮南子》等。

劉安（前一七七——前一二二），京兆長安（今陝西西安市）人。漢高祖之孫，淮南厲王之長子。厲王謀反，被廢自殺。文帝先封他爲阜陵侯，後襲父封爲淮南王。喜愛讀書鼓琴，聚集賓客。文帝時入朝，命作

《離騷傳》，「自旦受詔，日早食已。」（高誘《淮南鴻烈解序》）景帝時，招致學士術士，著書立說。建元二年（前一三九）入朝，獻《淮南內篇》、《頌德》及《長安都國頌》。每逢武帝宴請，「談說得失及方技賦頌」（《漢書·淮南衡山濟北王傳》）。其後，漢廷加緊削弱諸侯王，劉安計劃謀反，但動搖猶豫而無行動。被告發後，自殺身亡，國除爲九江郡。著作尚有：《淮南外篇》、《淮南中篇》、《淮南王賦》、《淮南雜子星》、《莊子略要》、《莊子後解》（以上均佚）、《淮南王萬畢術》（有輯本）、《淮南枕中記》（有輯本）等。生平事跡見《史記》卷一一八《淮南衡山列傳》、《漢書》卷四十四《淮南衡山濟北傳》。

劉安在景帝時，出於個人「外與物接而不眩，內有以處神養氣」（《要略》），以及向皇帝貢獻「統天下，應變化，統殊類」（同上）的治國之道的需要，與蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌八人，以及諸儒大山小山之徒，一起講論道德，總統仁義，著成此書（高誘《淮南鴻烈解序》）。

《淮南子》是一部以老莊自然哲學與儒家仁義思想爲基礎，融治諸子百家學說而編成的著作。漢高誘、宋蘇頌、清王謨、莊逵吉、孫馮翼、民國劉文典、胡適等人爲之序跋。

全書分爲二十一篇。一、原道訓，闡述道的觀念，並以道說明宇宙演化過程；二、淑真訓，論述道的歷史變化；三、天文訓，考究天象及其變化；四、地形訓，考察地理及其變化；五、時則訓，論敘四時曆律；六、覽冥訓，探索社會歷史；七、精神訓，闡述養生之道；八、本經訓，論說聖王德澤；九、主術訓，論述聖王之道；十一、繆稱訓，說明稱謂的使用；十一、齊俗訓，研究習俗的差異與統一；十二、道應訓，用史事闡明「道」；十三、氾論訓，敘說治亂興衰規律；十四、詮言訓，討論如何治國保身；十五、兵略訓，談論軍事；十六、說山訓和十七、說林訓，彙集箴言；十八、人間訓，論世間禍福；十九、脩務訓，詳論治學（也有的將

此篇置於最後），二十、泰族訓，說天地變化之道，二十一、要略，總敘全書。

《淮南子》以道爲宇宙的最高范疇。認爲，道無形象而實有，是「高不可際，深不可測，包裹天地」（《原道訓》）的無限存在。它「施之無窮」（同上），用而不屈，處於不斷的運動中，「生萬物而不有，成化象而弗宰」（同上）。萬物因含有道，各有特殊的性質：「山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星曆以之行，麟以之游，鳳以之翔。」（同上）但這過程，是無目的意識的自然而然的。《天文訓》說，道始於「虛霩」，經「宇宙」而進入「元氣」階段。於是，「清陽者薄靡而爲天，重濁凝滯而爲地。」天地形成後，其襲精爲陰陽二氣，進而變化爲氣候四時：「天地之偏氣，怒者爲風，天地之合氣，和者爲雨。陰陽相薄，感而爲雷，激而爲霆，亂而爲霧。陽氣勝，則散而爲雨露；陰氣勝，則凝而爲霜雪。」二氣的精華表現爲四時，四時散開則成萬物。自人至蟲的不同，因各自所得的氣有精粗差別。萬物在四時的交替中變化：「夏日至則陰乘陽，是以萬物就而死；冬日至則陽乘陰，是以萬物仰而生。」這樣的道，與宇宙相表裏，意味着自然而然的造化之功。

《精神訓》說，道化生萬物而有人類。「夫精神者所受於天，而形體者所稟於地也。」天地二氣相結合，使胎兒「一月而膏，二月而胎，三月而肌，四月而筋，五月而骨，六月而成，七月而動，九月而躁，十月而生。形體以成，五臟乃形。」並且對荀子「形具而神生」的思想作了發展，認爲形神相互依賴而又相互對立，在形神關係中，「以神爲主者，形從而利；以形爲制者，神從而害。」（《原道訓》）肯定在生命現象中，精神居於主導地位，具有決定性影響。進而提出生命體由形、神、氣三方面組成。其作用是「夫形者生之舍也，氣者生之充也，神者生之制也。」（《原道訓》）如果三者相反相成，各居其位，皆得其宜，則人的起居思維

正常，如果其二「失位則二者傷矣」(同上)。傷則人有病痛。

在養生上，《淮南子》根據「精神內守形骸而不外越」，「精神盛而氣不散則理」(《精神訓》)的認識，提出「太上養神」(《泰族訓》)，將養形與養氣置於次要地位。養生要清心寡欲，棄情返性。滿足感官欲求的「生生之厚」，使人「不能終其壽命而中道夭」(同上)折，感情上的起伏，也會招來禍患，只有去情除欲才能養生保身。由此而論及人生的苦樂禍福，認爲由感官刺激所得到的歡樂是短暫的。一旦外部刺激中止，「心忽然若有所喪，悵然若有所失」(《原道》)。只有「不以奢爲樂，不以廉爲悲」，「得其得者」(《原道》)的內心快樂，才是真正的快樂。

《淮南子》探索人類歷史的結果，是將以往歷史的發展分爲幾個時期：混冥或至德之世、伏羲之世、神農黃帝之世、昆吾夏侯之世、周室之衰。這是《淑真訓》的分法。《覽冥訓》也分五個時期，但始於虙戲，其後爲「黃帝治天下」、「夏桀之時」、「晚世之時」、「當今之世」。《本經訓》概括爲「太清之治」與「衰世」或「晚世之時」二大階段。分法雖有不同，但基本觀點一致：上古人性純樸，尚道德，任自然，人與天一致，人與人和諧，是治也；近世人性澆離，倡仁義，行禮樂，人與天相乖，人與人爭奪，爲衰世。總之，隨着文明的發展，世風日下，本性退化喪失。同時對「民迫其難則求其便，困其患則造其備，人各以其所知去其所害，就其所利」(《氾論》)的創造發明活動作了肯定。進而指出「常故不可循，器械不可因」(同上)，物質文明進步無有止境。又頌揚原始社會樸素的公有觀念，互助平等精神，譴責私有制時代上下對立、貧富相欺，爾虞我詐、爭鬥殺戮的種種罪惡。揭示仁義禮樂並非與人俱來，而是社會矛盾激化、意識分裂的產物。作者贊美原始制度，却不主張回到那個時代，而是在復古的外衣下，想通過教化轉易民風，改變民性，建立太平和諧的封建

盛世：「上下同心，君臣輯睦，衣食有餘，家給人足，父慈子孝，兄良弟順，生者不怨，死者不恨，天下和洽，人得其原。」（《本經訓》）因爲世異事變，時移俗易，應當論世立法、隨時舉事。書中還指出諸子學說的更替與歷史變遷的相應性。從政治形勢、地理環境、經濟狀況、人民智能、風俗習慣等來加以說明。認爲，不管各家學說之間有多大差別，但都有「皆務爲治」（《氾論》）的一致處。統治者務治之道與處理政務是否得當，關係到社會經濟與人民生活狀況，因而決定治亂興亡。

在人與自然社會關係上，《淮南子》提倡無爲。所謂無爲，不是無所作爲，而是「循理而舉事，因資而立功，推自然之勢」（《脩務訓》）。要因時因地因事而制宜，以人的主動配合自然與社會規律。

《淮南子》體系龐大，內容豐富，自成一家。它對以往文化的搜集整理，較之稷下學派和呂不韋規模更爲宏大，概括水平更高。在保存先秦文化，反映漢初精神，開拓西漢中期以來文明等方面，都起了一定歷史作用。它又是西漢時代最重要的哲學著作之一，對當時哲學所能論及的各種問題作了概括和總結，在各成係統的基礎上，以道連貫起來，形成有內在邏輯次序、前後較爲一貫的理論體系。宇宙發生論和形神論超越前人，在天文、地理、生理、物理等學科上有新創見，從而成爲中國唯物主義哲學發展的重要一環。另一方面，書中所含有的天人感應，災異禁忌、神仙長生、人生而靜等觀點，在當時與後世也都產生了消極影響。

有關《淮南子》的注疏、考證、校點，主要有：東漢許慎《淮南子注》、高誘《淮南子注》、明焦竑注《淮南子》、清劉臺拱《淮南子校補》、錢塘《淮南子天文訓補注》、今人劉文典《淮南鴻烈集解》、劉家立《淮南內篇集證》、楊樹達《淮南子證聞》等；從思想上進行研究的，則有：明歸有光輯評《淮南子》、今人胡適《淮南王書》、牟鍾鑒《淮南子思想》、谷方《劉安》等。（賀聖迪）

論六家要旨

〔西漢〕司馬談

《論六家要旨》，一篇。西漢司馬談撰。約成於漢武帝建元二年（前一三九）。收入《史記》卷一百三十《太史公自序》與《漢書》卷六十二《司馬遷傳》。版本衆多，達百餘種。《史記》的通行本有：清乾隆四年（一七三九）武英殿本、同治年間金陵書局刻張文虎校刊本、一九五五年文學古籍刊行社《史記會注考證》本、一九五九年中華書局校點本；《漢書》的通行本有：武英殿本和中華書局一九六二年校點本。

司馬談（？——前一一〇），夏陽（今陝西韓城南）人。早年耕讀河山之陽，探索百家著作。後離鄉游學，從唐都學習天文，隨楊何研究《周易》，師事黃子，專研道論。漢武帝建元（前一四〇——前一三五）年間出任太史令（主管天文、曆法、祭祀禮儀與保管檔案文獻的官員），移居右扶風茂陵（今陝西興平）。他評論歷史人物的基本觀點之一是孝，認爲「夫孝始於事親，中於事君，終於立身。揚名於後世，以顯父母，此孝之大者。」（《史記·太史公自序》）對以往的史學家，他推崇的是孔子。認爲「《春秋》采善貶惡，推三代之德，褒周室，非獨刺譏而已也。」以孔子的繼承者自居，說自孔子作《春秋》以來，至今四百多年，「史記放絕」，因此，「紹明世，正《易傳》，繼《春秋》，本《詩》、《書》、《禮》、《樂》之際」，論述「漢興，海內一統，明主賢君忠臣死

義之士」(同上)，是義不容辭的責任。於是立志著史，發凡起例，搜集資料，寫作篇章，未竟其業而卒。臨終，囑咐其子遷完成遺願。著有《論六家要旨》。《史記》中的《孝文本紀》、《老莊申韓列傳》、《日者列傳》，以及《刺客列傳》、《樊酈滕灌列傳》、《酈生陸賈列傳》的贊語，又著《祠后土議》(存)、《立太畤壇議》(存)、《萬歲曆》(佚)、《萬歲祠曆》(佚)等。生平事跡見《史記》卷一百三十《太史公自序》、《漢書》卷六十二《司馬遷傳》。

司馬談在與諸子百家學者交往中，發現他們「各習師書，惑於所見」(《漢書·司馬遷傳》師古注)痛惜學者不懂得一致百慮，殊途同歸之意，「乃論六家之要指」(《史記·太史公自序》)。

《論六家要旨》，是評述陰陽、儒、墨、名、法、道六派綱要旨趣、學說得失的著作。全文由小序、經與傳三部分組成。小序指出，六家之學，同歸於「爲治」。但所省察各有不同，因此學說「異路」。經提出六家學說的要旨並評論它們的得失，傳對經的論說加以闡明。

文中說，陰陽家得在「序四時之大順」，而失於教令太詳，拘束日時，令人畏忌，不利行動；儒家得在「序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別」，而失於「博而而寡要，勞而少功」；墨家得在「彊本節用」，而失於儉樸過分，難於遵從；法家得在「正君臣上下之分」，而失於「以法決斷」，「嚴而少恩」；名家得在「控名責實，參伍不失」，而失於「專決於名而失人情」；道家合於大道，又「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，所以有得無失。人君，「以虛無爲本，以因循爲用」，能得知萬物的性質而加以控制，使爲我用，事少功多，無所不成。又認爲大道乃是混混冥冥的氣，氣反復運動產生天地萬物。人由形神組成，「神者生之本，形者生之具。」「神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。」人務必合於大道，做到精神專一，知雌守雄，不見可欲，使心不亂。本着無成勢無常形的原則，與時遷移，因物變化，與外界發生關係。順應春生夏長秋收冬藏的規律，

從事生產活動和改變生活習俗。在其他方面，立俗施事，也無所不宜，事少功多。

《論六家要旨》，在先秦、秦、漢初思想的研究上，具有重大意義。它第一次以學派代替學者作爲研究對象，並且係統地將一個時代的學術分爲若干學派，揭示各學派的主要特點及其在維護封建統治中的得失，反映了諸子學研究的深入和將學術思想運用於現實生活的觀念的强化。作者强調各學派之間的殊途同歸，這又有益於學派間的互補、融合，有利於「和而不同」的民族精神發展。所論的天人、形神關係，對漢代及後世的哲學發展有相當大的影響。

有關《論六家要旨》的注疏，主要有：近人王蘧常《史記太史公自序一節》、吳忠匡《史記太史公自序注說會纂》；研究著作，主要有：清甘鵬雲《太史公自序書後》、近代梁啓超《司馬談〈論六家要旨書〉後》、苗可秀《班馬論叙諸子流別次第各異說》、蕭奚煢《莊荀淮南馬班論列諸子異同考》等。（賀聖迪）

春秋繁露

〔西漢〕董仲舒

《春秋繁露》，又名《董子春秋繁露》、《董子》、《桂岩子》、《桂岩子春秋繁露》，十七卷，或作八卷、一卷。西漢董仲舒撰。通行本有：明萬曆十年（一五八二）胡維新刻《兩京遺編》本、萬曆中程榮校刻《漢魏叢書》

本、清乾隆中武英殿刊活字本、乾隆中盧文弨校訂《抱經堂叢書》本、一九一九年商務印書館據殿本影印《四部叢刊》本、一九七五年北京中華書局本。

董仲舒(前一七九——前一〇四)，廣川(治今河北景縣西南)人。專精研究儒家經典與諸子學說，「三年不窺園」(《漢書·董仲舒傳》)，「嘗乘馬不覺牝牡」(《太平御覽》卷八百四十引)。融合百家學說、神仙方術於《公羊春秋》之中，成爲今文經學大師。居家講授，學生衆多。景帝時，擔任博士。武帝時，被推薦爲賢良，參與對策，上《天人三策》。認爲君權出自神授，「道之大原出於天，天不變，道亦不變。」天用符瑞、災異，分別表示對君王統治人世的表揚與譴責，以此指導君王的行事。並且假借天意使三綱五常神聖化、絕對化；又將人性分爲上中下三品，而聖人之性近於全善，斗宵之性近於全惡，中民之性可善可惡；主張對土地的佔有量加以限制，以杜絕土地兼併；建議罷黜百家，獨尊儒術，任用儒生，設立太學。後調任江都相，因危言高廟災異，降爲中大夫。改任膠西相，以病辭退。歸家後，不問產業，專心修學著書。「朝廷如有大議，使使者及廷尉張湯，就其家而問之。」(同上)著作尚有《董仲舒百二十三篇》、《公羊董仲舒治獄》、《請禱圖》等，已佚。後人輯有《董仲舒集》、《公羊治獄》、《周易董氏義》、《孝經董氏》等。生平事跡見《史記》卷一二一《董仲舒傳》、《漢書》卷五十六《董仲舒傳》及《西京雜記》卷二、卷五。

初，董仲舒發揮《春秋》之旨，說「《春秋》事得失」，有「聞舉、玉杯、蕃露、清明、竹林之屬，復數十篇，十餘萬言，皆傳於後世。」(《漢書》本傳)原來的書名已佚，後來，作注者將《春秋》與《繁露》相連而取名爲《春秋繁露》。《西京雜記》說：「董仲舒夢蛟龍入懷，乃作《春秋繁露》詞。」侯外廬先生認爲傳說的產生，可能是他窺見武帝的聖意，便把春秋二百四十餘年間的故事經驗，比例推衍出適合於最高皇權的原理，神秘到「非常

異義可怪之論」。

《春秋繁露》是一部糅合儒家與陰陽家思想，屬辭比事，以闡發「春秋大一統」思想的著作。原書八十二篇（據南宋胡榘本），今存七十九篇。主要有：楚莊王、竹林、王道、滅國、十指、符瑞、三代改制質文、官制象天、仁義法、必仁且知、深察名號、實性、爲人者天、五行之義、陽尊陽卑、王道通三、陰陽位、陰陽義、天道無二、基義、人副天數、同類相動、五行相勝、五行相生、五行變救、郊語、順命、天地之行、天地陰陽、天地施等。書的前後有宋程大昌、樓鑰、清蘇輿、四庫館臣作的序跋案語。

《春秋繁露》主張天生萬物：「天者，萬物之祖，萬物非天不生，獨陰不生，獨陽不生，陰陽於天地參然後生。」（《順命》）它將陰陽在天地中生化萬物的傳統思想，轉化爲天神創造萬物的神學觀念，提出：「天者，百神之大君」（《郊語》）。又提出天以陰陽五行顯示其道其志：「陰陽入出實虛之處，所以觀天之志。辨五行之本末順逆，小大廣狹，所以觀天道也。」（《天地陰陽》）它主宰萬物，以草木隨季節變化的生長枯萎來體現刑德。

天神根據自身創造人的形體結構：「天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也，大節十二分，副月數也；內有五臟，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也。」（《人副天數》）人爲天副，不僅在形體結構上與天一致，還具有天的意志，形成好惡喜怒等精神品質，萬物「莫貴於人」（《人副天數》）。天之所以產生萬物，目的是爲了人：「天覆育萬物，既化而生之，又養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸以奉人。」（《王道通三》）

天關懷人間，命君主治理教化人民，王者受命，「必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天下，所以明易姓非繼仁（人），通以己受之於天也。」（《三代改制質文》）可作爲歲首的王朝，對色的崇尚也要不同，應當分別采用赤、白、黑爲三個月的自然現象不同，因而，以不同月份爲歲首，每年的十一月、十二月、正月。這正色，以便與其相應。這就是所謂正三統。改革制度，不改變「其道」、「其理」，所以天綱、人倫、道理、政治、教化、習俗、文義盡如故。歷史在正三統的形式變換中循環往復，沒有內容上的進步發展。世間的「仁義制度之數，盡取之天」，「王道之三統，可求於天。」（《基義》）。天親陽疏陰、貴陽賤陰，「陰者，陽之合。」所以，在人倫關係上「妻者，夫之合；子者，父之合；臣者，君之合。」（同上）孝子忠臣的言行，體現了五行相生的義理。臣子要象地卑其位以事天一樣，對君主竭盡忠誠，「美皆歸於君，惡皆歸於臣。」（《陽尊陰卑》）又提出天人合一，同類相動：「世治而民和，志平而氣正，則天地之化精，而萬物之美起；世亂而民乖，志辟而氣逆，則天地之化傷，氣生災害起。」（《天地陰陽》）君主德修政美，天降瑞祥以表揚；君主有過失而不省悟，「天出災害以譴告之。譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之。驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。」（《必仁且知》）這是借天的權威來鉗制有至高無上的權力的皇帝，使之向善行仁。

《春秋繁露》又認爲，聖人有從考察自然現象的變化中來發明天意，賦予事物名稱的能力。「事物順於名，名各順於天。」（《深察名號》）這不僅顛倒了名實關係，還使名實關係染上宗教神秘色彩。名體現於社會便是等級和名分，因此，書中認爲天子、諸侯、大夫、士、民各個不同等級的人都要安於自己的名分，不能超越。違背了名分，也就違反了天意。用名來審察人性，是「聖人之性不可以名性，斗宵之性又不可以名性。名姓者，中民之性。」（《實性》）中民之性具有善質，善質不一定使人性善，只有經過君主的教化與其人循教化

而力行，方能具備仁義禮智信，成爲善。具體說來，「仁」是「愛人」，「義」是「正我」，「禮」是制欲「安情」，「智」是「除害」，信是「竭愚寫情，不飾其過。」

《春秋繁露》綜合諸子百家學說，構成了以陰陽五行爲框架的新儒學體系。這一體系較之先秦儒家，雖在哲學上有新的貢獻，卻又處處散發出神學氣息。作者通過自然與人事的無類比附，在使自然社會化的同時，也使社會神學化。在此基礎上提出的天人感應論，論證了封建的倫理綱常出於天意，具有永恒性。滿足了漢代加强中央集權政治的需要，也成爲整個封建社會的倫理綱常的基礎。它的歷史影響復雜而深遠。歷代政治思想家對其評論，有稱譽爲深得孔子「微言奧義」（康有爲《春秋董氏學自序》），也有抨擊爲「其言類淫巫、瞽史，誑亂後代」（柳宗元《貞符》）。然而，在否定其神學思想的學者中，也有好多人高度肯定他的政治學說，奉爲正統儒家的傑出代表人物。

有關《春秋繁露》的注疏，主要有：清凌曙《春秋繁露注》、董金鑒《春秋繁露集注》、蘇興《春秋繁露義證》等。從思想上進行研究的，則有：明歸有光《桂岩子》、清王又樸《春秋繁露求雨止雨考》、近代康有爲《春秋董氏學》、今人周輔成《論董仲舒思想》、于首奎《董仲舒》等。（賀聖迪）

鹽鐵論

〔西漢〕桓寬

《鹽鐵論》，又名《桓寬鹽鉄論》、《貞山子》，十卷，或作十二卷、二卷、一卷。西漢桓寬撰。成於漢宣帝（前七三——前五〇）時。通行本有：南宋淳熙年間刻本（此本最早）、明弘治十四年（一五〇一）塗楨本、清盧文弨《抱經堂叢書》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本、一九五六年人民出版社排印郭沫若《鹽鐵論讀本》、一九五八年中華書局《諸子集成》本、一九八四年中華書局排印馬非百《鹽鐵論簡注》本等。

桓寬（生卒年不詳），字次公，汝南（今河南上蔡西南）人。博通典籍，善於文辭。研究《公羊春秋》。與同鄉朱子伯交游。後被薦爲郎官。宣帝時，官至廬江太守丞。認爲師法古人治國，以農爲本，崇尚仁義，則久安長治；趨合世俗，以工商爲本，專務權利，則朝危夕亡。朝廷官吏議論大事不可「括囊不言，容身而去」，不應「阿意苟合以悅其上」（《鹽鐵論·雜論》）。對鹽鐵會議的中心人物桑弘羊，雖肯定他是能使「鉅儒宿學不能自解」的「博學通達之士」，但又非議他「不師古始，放於末利，處非其位，行非其道」，抨擊其與燕王、上官桀集團一起叛亂的「非正」行爲。生平事跡見《漢書》卷六十六《公孫劉田王楊蔡陳鄭傳贊》、《鹽鐵論·雜論第六十》。

桓寬從他的朋友朱子伯處，得知昭帝始元六年（前八一），朝廷召集鹽鐵會議的情況：「當此之時，英俊並進，賢良茂陵唐生，文學魯國萬生之徒六十有餘人咸聚闕庭，舒六藝之風，陳治平之原，知者贊其慮，仁者明其施，勇者見其斷，辯者聘其辭，斷斷焉，行行焉，雖未詳備，斯可略觀焉。」（《鹽鐵論·雜論》）出於「究治亂，成一家之法」（同上）的志向，他對會議的原始記錄作了加工整理，「增廣條目，極其論難。」將御史大夫桑弘羊與丞相車千秋以外的會議參加者（六、七十人），塑造成四個形象：御史大夫屬員爲御史，丞相屬員爲丞相史，來自民間的六十餘賢良、文學合而爲賢良、文學兩人，從而編成了《鹽鐵論》。

《鹽鐵論》是一部記錄鹽鐵會議上爭論各方思想觀點的著作。全書各爲六十篇，主要有：力耕、通有、復古、非鞅、晁錯、刺權、論儒、園池、輕重、憂邊、散不足、西域、論鄉、申韓、周秦、大論等。大致可以劃分三部份：《本議第一》至《取下第四十一》，以鹽鐵、均輸、酒榷等官管財政經濟政策之興廢爲討論的主題；《擊之第四十二》至《大論第五十九》，以繼續抗擊匈奴完成武帝遺志爲主題，還附帶討論了法治與禮治等問題；《雜論第六十》，略同後序。有都穆、金蟠、塗楨、張之象、李元鼎、楊樹達、郭沫若等人爲之序。

《鹽鐵論》論述的主要問題是本末。本是農耕，末着重指鹽鐵、均輸，平均，榷酤等政府所控制的經濟事業。文學、賢良的「崇本退末」（《本議》）主張，要官員放鬆對末業的控制；而大夫的「本末並利」（《輕重》）政策，則是要維護官府壟斷末業。大夫指出，「農用乏則穀不殖，寶貨絕則財用匱」（《本議》），農工商的關係是相互依靠、彼此促進的。因此，要「開本末之塗，通有無之用」（同上）。又强調「富在術數，不在勞身；勢在利居，不在力耕。」（《通有》）將商業活動看作財富的源泉。其所謂「本末並利，上下俱足」的提法，實際上是一種重末賤本的理論。賢良文學雖也承認「商通郁滯，工備器械」的社會功能，卻認爲工商非治國之本。揭

露當時的政策，使「公卿積億萬，大夫積千金，士積百金，利己並財以聚，百姓寒苦，流離於路」（《地廣》）。要求朝廷「罷鹽鐵、退權利、分土地、趣本業、養桑麻、盡地力」（《水旱》）。認爲這樣便可以維護男耕女織的大業，緩和社會矛盾。桑弘羊等激烈反對「退末」建議，認爲這種「損上徇下，虧主而適臣」（《取下》）的做法，會造成「利歸於下，而縣官無可爲者」（同上）的局面。

本末問題的爭論與對匈奴的和戰直接相關。朝廷來自末業的大部分收入，用於戰爭和與戰爭密切相關的事務。所以第一次會議結束後，賢良文學以新任列大夫的身份向丞相及御史大夫辭行時，桑弘羊提出繼承武帝抗擊匈奴遺志，「欲以小舉擊之」（《擊之》），當即遭到賢良文學的反對，並因此而召開第二次會議。桑弘羊等充分肯定秦皇、漢武的功績，反復强調只有將對匈奴的戰爭繼續下去，才能帶來安寧與利益。戰爭雖會帶來沉重的徭役兵役負擔，但「邊境强則中國安」（《地廣》），從長遠來看「卒獲其慶」（《誅秦》）。賢良文學對武帝發動的反擊匈奴戰爭，則表面上肯定，實則否定，譴責「往者兵革亟動，師旅數起」（《誅秦》），帶來重負和困苦，將武帝晚年的「黎人困苦，奸僞萌生，盜賊並起」，完全歸咎於「欲畢匈奴而遠幾也」（《西域》）。他們誇張匈奴「不變業而中國以騷動矣。風合而雲解，就之則亡，擊之則散」（《備胡》）。既然難以制勝，那就應採取「偃兵休士，厚幣結合」（《擊之》）的政策，以體現「去武行文，廢力尚德」的方針。

禮治還是法治，是所爭論的又一重大問題。賢良文學强調以仁義禮樂教化人民。說「禮義立，民無亂患」，「禮義壞，隄防決，所以治者未之有也。」（《論誹》）大夫指出，「異時各有所施」（《大論》）。當今亂世不同於「敎樸之時」（同上）。只有「繩之以法，斷之以刑，然後寇止奸禁」（《大論》），才能出現安定的局面。文學賢良强調嚴刑峻法的統治「不可久也」，（《詔聖》），危機只能由禮來解決。治亂不在於民，在於朝廷用什

麼政策去引導民衆爲善，防範民衆爲惡。

經濟、民族、政治方針的爭論，引起哲學上的論難。文學賢良認爲民的爲善爲惡，「非性之殊，風俗使然也」。而風俗的好壞與統治者的政策、社會經濟狀況密切相關。根據「倉廩實而知禮節，百姓足而知榮辱」的格言，他們說：「貧即寡恥，乏即少廉」（《國疾》），「故富民易與適禮」（《授時》）。桑弘羊則認爲凡人都有辨別善惡的能力，都追求榮華富貴，但「賢不肖有質，而貪鄙有性」（《疾貪》），教化並不能改造人性，它只能輔助善者爲善，而不能使惡者爲善。在天人關係上，雙方的觀點也正相反對。主張性可教化的賢良文學宣揚天人感應的神學思想：「政有德則陰陽調，星辰理，風雨時。」（《水旱》）「臣不臣，則陰陽不調，日月有變，政教不均，則水旱不時，螟螣生。」（《論災》）桑弘羊則說災害是陰陽自然運行造成的：「禹湯聖主，後稷伊尹賢相也。而有水旱之災。水旱，天之所爲；饑穰，陰陽之運也。故太歲之數在陽爲旱，在陰爲水，六歲一饑，十二歲一荒，天道固然，殆非獨有司之罪也。」（《水旱》）爲堅持當時的政策，大夫主張「時世異務」（《國疾》）。當政者「或作之，或述之，然後法令調於天，而器械便於用也。如果信往道古，必然乖於今」，「而不合於世務」（《刺復》）。這就要遭到失敗。而賢良文學則表示反對，提出「復往古之道，匡當世之失。」（《利議》）主張在復古的形式下進行改革。

《鹽鐵論》不同於鹽鐵會議的原始記錄，它是經過整理補充而成的理論化系統的著作。對於以後的政治、經濟、民族政策的制定，都有所影響。其中的儒家思想，長時期被視爲可以「俾國家之政者」（都穆《序》），不但可以行之當世，而又可施之後世。進入近代以來，除了繼續有肯定賢良文學的見解以外，還出現了研究稱頌桑弘羊學說的著作，並發生孰是孰非的論爭。《鹽鐵論》在文體上有創造，它發展了漢賦的對話文

體，使之走向戲劇，是一部反映歷史題材的對話體小說。它對於研究西漢中期的政治、經濟和思想，均有重要價值。

有關《鹽鐵論》的注疏和校勘，主要有：明張之象《鹽鐵論注》、清盧文弨《鹽鐵論校補》、張敦仁《鹽鐵論考證》、王先謙《鹽鐵論校勘小識》、俞樾《讀鹽鐵論》、《鹽鐵論評議》、今人郭沫若《鹽鐵論讀本》、馬非百《鹽鐵論集注長編》、《鹽鐵論簡注》；從思想上進行研究的，則有：明鍾惺評《鹽鐵論》、歸有光評《貞山子》等。

（賀聖迪）

說苑

〔西漢〕劉向

《說苑》，又名《新苑》，二十卷。西漢劉向編著。成於漢成帝鴻嘉四年（前十七）。通行本有：明經廠《新序》《說苑》合刻本、明何良俊合刻本、明程榮刻《漢魏叢書》本、一九三六年中華書局《四部備要》本、一九三七年商務印書館《四部叢刊》本。

劉向（前七七——前六），本名更生，字子政，成帝即位後改名向。沛（今江蘇沛縣）人。高祖少弟楚元王交四世孫。宣帝時，以「通達而能文辭」，應選「名儒俊材」。歷仕宣、元、成帝三朝，任諫大夫、郎中給事黃

門、散騎宗正給事中、光祿大夫、中壘校尉等職。初治《易》，尤精《春秋穀梁傳》。用陰陽災異推論時政得失，屢次上書劾奏宦官、外戚專權，上雖感其言，「而不能從其計」。成帝時受詔領校內府所藏秘書，每校完一本，則撰一錄，論其指歸，並集衆錄成《別錄》一書，爲中國最早的目錄學著作。一生著述甚豐，尚有《洪範五行傳論》、《新序》、《列女傳》，今存；《五經通義》、《世說》，已佚。有賦三十三篇，僅存《九嘆》、《清雨華山賦》。明人輯有《劉中壘集》。生平事跡見《漢書》卷三十六。

《說苑》是劉向在校閱羣書時，以漢宮舊傳《說苑》（作者不詳）爲資料，增錄新事，以類相從，重新編次的一部短篇歷史故事集。書中纂輯先秦至漢代史事、遺聞、佚事、傳說六百七十八則（先秦事六百六十二則，秦漢間事十六則），按故事的不同主旨，分爲二十卷，其編次爲：一、君道，二、臣術，三、建本，四、立節，五、貴德，六、復思，七、政理，八、尊賢，九、正諫，十、敬慎，十一、善說，十二、奉使，十三、權謀，十四、至公，十五、指武，十六、說叢，十七、雜言，十八、辨物，十九、修文，二十、反質。

是書原有散佚，北宋景祐時僅存五卷，余皆亡（見《崇文總目》所記）。後經曾鞏搜補，「遍訪遺佚，始輯足二十之數，然猶稍有闕文；迨得高麗進本，方克補成全璧，即世通行本之所宗也。」（《說苑引得》）書中所記雖爲歷史故事，然由於將記事與記人、記言相結合，生動地反映出儒家的政治、哲學思想和倫理觀念。其闡述的主要思想如下：

君道，爲全書總綱。首則爲晉平公問道於師曠故事。師曠提出：「人君之道，清靜無爲，務在博愛，趨在任賢，廣開耳目，以察萬方；不固溺於流俗，不拘係於左右；廓然遠見，踔然獨立；屢省考績，以臨臣下，此人君之操也。」以後各卷所記故事都貫穿、包含着君道主旨。認爲國君的言行「不可不慎」，應當「敬慎

恭己」，「行慎言敬」（《君道》），主張「治國之道」唯在「愛民」，「利之而勿害，成之勿敗，生之勿殺，與之勿奪，樂之勿苦，喜之勿怒」（《政理》），强調「利歸於民」，對百姓「佈德施惠」，就能達到「近者親之，遠者安之」（《君道》）的天下大治局面。

臣術，講述做賢臣的道理。提出：「人臣之術，順從而復命。」並以「無所敢專」、「義不苟合」、「位不苟尊」、「必有益於國」、「必有補於君」作爲賢臣的行爲準則。又將人臣分爲「六正」、「六邪」兩類。「六正」之臣爲「聖臣」、「良臣」、「忠臣」、「智臣」、「直臣」；「六邪」之臣爲「具臣」、「諛臣」、「姦臣」、「讒臣」、「賊臣」、「亡國之臣」。「處六正之道，不行六邪之術」，就能上安而下治，「此人臣之術也」（《臣術》）

貴德、建本，認爲治國必須建本。「君子務本，本立而道生」，如果不先行正本，就有「成憂於末」（《建本》）的危險。又認爲建本務在立德。用寓意深刻的歷史故事，闡明「貴德」的重要。認爲「國之寶」並不在於山河險要，而是「在德」。以「愛人」爲德，要像「以春風風人」、「以夏雨雨人」（《貴德》）一樣，博愛於民。以「立節」爲重，在《立節》卷首提出：「卑賤貧窮，非士之恥也」，而「義之不立，名之不著，是士之恥也。」並通過各類歷史故事，闡述了儒家對忠、孝、貞、義、廉、信等節操的理解。以「至公」爲德的最高境界。認爲「人君之公」，在於「以公與天下」；「人臣之公」，在於「治官事則不營私家，在公門則不言貨利，當公法則不阿親戚，奉公舉賢則不避仇讐」（《至公》）。以納諫作爲保持節操的手段。提出：「治天下，非用一士之言也。」要鼓勵臣民直言勸諫，「明君在上，下有直辭，君上好善，民無諱言」（《正諫》），又將勸諫方式分爲五種：「一曰正諫」（正面直言）、「二曰降諫」（降而求之）、「三曰忠諫」、「四曰戇諫」（愚直勸諫）、「五曰諷諫」，「孔子曰：『吾從其諷諫矣乎。』」（同上）國君只要能「從諫如流」，「過而改之，是猶不過」（《君道》），就像沒發生過錯一

樣。

說叢、雜言，是賢達之士的哲言菁萃與名言摘記。所記言論，富於哲理，有的還有深刻的辯證思想。如：「謀先事則昌，事先謀則亡」；「鏡以精明，美惡自服；衡平無私，輕重自得」；「好稱人惡，人亦道其惡；好憎人者，亦爲人所憎」；「江河大潰從蟻穴，山以小陁而大崩」；「君子博學患其不習，既習之，患其不能行之」（《說叢》）。

辯物，記載了天地變化和一些古怪異常現象，認爲君子應當「達乎情性之理，通乎物類之變，知幽明之故，覩游氣之源」，以達到「窮神知化」的境界。並通過一些故事說明自然界的變化，蓋出於陰陽二氣的運動，「陰陽消息，則變化有時」，「夫水旱，俱天下陰陽所爲也」。但亦有些故事宣揚了神怪妖異，把它們作爲政事的象徵。曾鞏在校輯《說苑》時曾說：「向之學博矣，其著書及建言尤欲有爲於世」，認爲該書所陳歷史得失，亦足爲現世「法戒」（《說苑序》）。正因爲《說苑》將儒家的倫理觀念寓於形象生動、饒有趣味的遺聞佚事之中，易於爲人們所接受，所以受到歷代統治者的重視。明洪武十五年（一三八二），國家頒發《說苑》，要求天下學子研讀它，即可見一斑。《說苑》又有其文學價值，記事、記人、記言頗有特色，語言凝練而傳神，富有哲學情趣，對魏晉小說的形成產生了積極的影響。其在古籍保存上也有貢獻，正如《四庫提要》所云：「古籍散佚，多賴此以存」。

然而也有些學者對《說苑》的歷史價值提出異義。唐劉知幾《史通》認爲是書「故選異說」、「多構僞辭」。宋葉大慶《考古質疑》摘出「孔子對趙襄子」等條，說明所記之事「時代先後，邈不相及」（《四庫提要》）。黃朝英《靖康緗素雜記》則列舉「晉平公論養士」等條，與《新序》相較，指出「二書同出向手，而自相矛盾」（同上）。

嚴可均則認爲《說苑》是議論之文，但求義理通達，並不求事實十分準確（見《鐵橋漫稿術·說苑》）。

研究著作有：一九三六年燕京大學圖書館編《說苑引得》、一九五九年劉文典撰《說苑斠補》。（高爽）

老子指歸

〔西漢〕嚴遵

《老子指歸》，又名《道德真經指歸》、《道德指歸論》、《道德指歸》，十三卷（今存七卷）。西漢嚴遵撰。成書於漢成帝年間（前三二——前七）。通行本有：明《正統道藏》本、萬曆中刻《秘册彙函》本、崇禎中虞山毛氏汲古閣刻《津逮秘書》本、清嘉慶十年（一八〇五）虞山張氏照曠閣刻《學津討原》本、一九二二年大關唐氏於成都刻《怡蘭堂叢書》本、一九三六年商務印書館《叢書集成初編》本等。

嚴遵（約前七三——後一七），原姓莊，避漢明帝諱而改稱嚴，字君平，蜀郡成都（今四川成都）人。爲人「雅性澹泊，學業加妙，專精《大易》，耽於《老》、《莊》。常卜筮於市，假蓍龜以教」（《華陽國志·蜀都士女》）。「以爲卜筮者賤業，而可以惠衆，人有雅惡非正之問，則依蓍龜爲言利害；與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢利導之」（《漢書·王貢兩龔鮑傳序》）。「於是風移俗易，上下茲和。日閱人得百

錢，則閉肆下簾，授《老》、《莊》，著《指歸》，爲道書之宗」（《華陽國志·蜀都士女》）年九十餘而卒。楊雄少時曾從其游學，在所撰《法言·問明》篇寫道：「蜀莊沈冥，蜀莊之才之珍也。」班固也稱讚嚴遵說：「蜀人愛敬，至今稱焉。」著作尚有：《蜀本記》（已佚）、《老子注》二卷（唐代已佚，今人嚴靈峯有《輯嚴遵老子注》）。另，《全漢文》收有嚴遵《座右銘》一篇。事跡見《漢書·王貢兩龔鮑傳序》和常璩《華陽國志·蜀都士女》。

《老子指歸》是《老子》的義疏。從六朝至唐，有十一卷、十三卷、十四卷三種版本，今存的是十三卷本的後七卷（《德經》部分）。書首刊有谷神子《序文》和嚴遵《君平說二經目》。原有《略例》（《雲笈七籤》卷一《總敘道德》引），今佚。

今本《老子指歸》雖僅有《德經》下篇的闡釋，但乃可由此及彼，了解嚴遵哲學思想的一般：

一、自然思想。首先，《老子指歸》認爲，「自然」即道，它是精神的實體，而非物質的實體。卷八《道生一章》寫道：「夫天人之生也，形因於氣，氣因於和，和因於神明，神明因於道德，道德因於自然，萬物以成。」宇宙的生存，事物的運動都是這個道即自然的作用，它是無處不在的。卷八《身與各孰親章》說：「道德之化，天地之數，一陰一陽，分爲四時，離爲五行，綸爲羅網，設爲無間，萬物之性，各有分度，不得相干，造化之心，和正以公，自然一概。」其次，認爲道、自然也就是指事物運動的規律。卷十三《天下莫柔於水章》寫道：「道德所包，天地所載，陰陽所化，日月所照，物類並興，紛繆雜亂，盛衰存亡，與時變化，積堅者敗，體柔者勝，萬物之理，自然之稱也。」最後，認爲只有認識規律，順應自然，才能成就事功：「凡此五者（指天、地、神、谷、王侯），得一行之，興而不廢，成而不缺，流而不絕，光而不滅，夫何故哉？性命自然，動而由一也」（卷七《得一章》）。如果違背自然，則事無成功，且與禍鄰。卷十一《天下謂我章》說：「是故出慈入勇，出儉入廣，釋後且

先，反和逆神，動違自然，福與之遠，禍與之鄰。」這種自然哲學思想，反映在當時的政治生活中，就形成無爲的政治思想。卷九《出生入死章》寫道：「尊天敬地，不敢亡先，修身正法，去己任人，審實定名，順物和神，參伍左右，前後相連，隨時順理，由因其當，萬物並作，歸之自然；此治國之無爲也。」這也就是西漢初年施行的清靜無爲、純任自然的黃老之道，應該承認，它是有一定積極意義的。

二、宇宙生成思想。《老子指歸》把氣看作萬物的始元，「神明」、「太和」是萬物的宗祖，說：「道有深微，德有厚薄，神有清濁，和有高下，清者爲天，濁者爲地」。這裏，「深微」、「厚薄」、「清濁」、「高下」都是形容氣的狀態。只有氣才有深微厚薄、清濁高下。氣通過運動就產了世間萬物。書中通過對《老子》「道生一」章的闡釋表述了它的宇宙生成圖式。它說：「一者道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。於神爲無，於道爲有，於神爲大，於道爲小。故其爲物也，虛而實，無而有。……無內無外，混混沌沌，芒芒汎汎，可左可右。……裹而不損，收而不聚，不曲不直，不先不後。高大無極，深微不測。」（卷七）在「道」之後，「神明」之前，有一個生化階段，其名爲一，它是道之子，又是神明之母，但它仍是氣。《老子指歸》用了《老子》的許多詞匯來形容「一」，如「恍惚」、「空虛」、「冥冥」、「無音」、「無形」、「無名」、「混混沌沌」。這時的氣視而不見，博之無有，浩洋無窮，所以又叫「虛」。

一生二，二就是神明。關於「神明」，《老子指歸》說：「有物俱生，無有形聲，既無色味，又不臭香。出入無户，往來無門。上無所蔕，下無所根。清靜不改，以存其常。和淖纖微，變化無方。與物糅合而生乎三。爲天地始，陰陽祖宗。生物物存，去物物亡。無以名之，號曰神明。」（卷十三）神明已不是混沌一片而是更加清靜和淖了，具有了精神的屬性，所以受之多者爲聖智，得之少者爲疵愚。

二生三，三即「太和」。《老子指歸》認爲，統一的原始狀態的混沌之氣進一步分化，成爲清濁和三氣。三氣雖有區別，分化了，但仍未最後分離。經過這個階段以後，萬物就產生了。它說：「清濁以分，高卑以陳，陰陽始別，和氣流行。三光運，羣類生，有形鬱可因循者，有聲色可見聞者，謂之萬物。」（卷八）總之，「萬物之生也皆元於虛，始於無」，所以，「虛無無形，微寡柔弱者，天地之所由興而萬物之所因生也。」（同上）

氣不僅產生了萬物和人，而且，一切宇宙萬類的不齊以及人的道德、智力的差別也是由氣直接決定的。《老子指歸》卷七寫道：「陽者爲男，陰者爲女，人物稟假，受有多少，情有精粗，命有長短，情有美惡，意有大小。或爲小人，或爲君子，變化分離，剖判爲數等。」

三、社會政治思想。《老子指歸》從「自然」思想出發，主張無爲而治，要求返回到無君、虛君的太上至德之世。它認爲至德之世是非常美好的，在至德之世中，「鳥獸並興，各有所趣。羣士經世，各有所歸。是以損聰明，棄智慮，反真歸樸，游於太素。輕物傲世，卓而不污。喜怒不嬰於心，利害不按於意。貴賤同域，存亡一度」（卷七）。人們親如兄弟，與天地爲一體。對至德之世的嚮往源於對現實社會的不滿和抗議。作者認爲，禮治是禍亂和愚惑的根源：「夫禮之爲事也，中外相違，華盛而實毀，末隆而本衰。禮薄於忠，權輕於威，信不及義，德不逮仁，爲治之末，爲亂之元。詐僞所起，忿爭所因。……是故禍亂之所由生，愚惑之所由作也。」（卷七）此外，對統治者所執行的一些具體統治手段，作者也進行了批判。如關於封禪，書中揭露道：「封於泰山，禪於梁父，流漸相承，或然或否。斷獄數萬，黥人滿道。臣殺其君，子殺其父，國破家亡，不可勝數」（卷十二）。關於什伍連坐，書中批評說：「使日下之民皆執《禮》、《易》、通《詩》、《書》，明律比，知詔令。家一吏，里一令，鄉一倉，亭一庫。明察折中，强武求盜。天下重足而立，側目而視。父子不相隱，兄弟不相

容。此事之極，無益於治。」(卷九)但是，作者對上仁、上義之君的統治卻有相當肯定，認爲它們生事起禍，以益萬民，法禁平和，號令寬柔，扶微起幼，存亡接絕，舉措得時，使人民能安居樂業。這實際上體現了改良社會政治的希望，因爲作者並不期望改變社會制度，他認爲封建等級制度是天然合理的，因而是永恒不變的，君、臣、民的上下關係是不可動搖的。但在上位者應「清靜因應」，在下位者應從、敦樸，仁義禮法才能真正實行。如果「大道滅絕」，則「仁德不興」，這就是去本逐末，本末皆失。因此，治國要以道家爲主，而輔之以仁義。

《老子指歸》是漢代道家思潮轉變爲魏晉玄學的重要中間環節，考察它的思想，可以更好地了解魏晉貴無論產生的前期過程。同時，由於它對老子的自然思想作了重大發揮，因而對研究秦漢道家思想有重大參考價值。有關的研究著作，主要有：唐鄭還古(谷神子)注、清陸心源《道德真經指歸校補》等。(戴洪才)

太玄

〔西漢〕揚雄

《太玄》又稱《太玄經》、《楊子太玄經》，十卷。西漢揚雄撰。書成於漢哀帝時。通行本有：明嘉靖中萬玉堂刻晉范望注本、萬曆中刻司馬光《集注太玄經》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本等。

揚雄（前五三——後一八），一作「楊雄」，字子雲，祖居蜀郡成都，後避仇遷居郫縣。自幼好學，「博覽而無所不見」。少壯時曾欽慕屈原、司馬相如並喜好辭賦，後以爲辭賦爲雕蟲小技，於是便不再寫作了。四十餘歲由蜀游京師爲官，當時王莽當政，揚雄以爲「君子得時則大行，不得時則龍蛇」。不參與朝政，校書於天祿閣，埋頭著書立說「以求成名於後世」。後因劉棻案牽連投閣自盡，未遂。從此默默無聞，七十一歲死。《漢書》載其爲人「簡易佚蕩，口吃不能劇談，默而好深湛之思」。揚雄一生致力於綜合儒道兩家、恢復儒學正宗的事業，反對天人感應，抨擊圖讖鬼神的迷信之說，提出以玄爲本體的宇宙圖式和「善惡混」的人性學說。一定程度上發展了唯物主義與無神論，對後來的魏晉玄學也產生了深刻影響。其主要著述有：《太玄》、《法言》、《方言》、《訓纂》、《州箴》，以及《反離騷》、《太玄賦》、《解嘲》、《解難》、《甘泉賦》、《長楊賦》等辭賦。《漢書》卷八十七有傳。

《太玄》是一本模仿《周易》而作的哲學著作。《漢書·揚雄傳》說他「以爲經莫大於《易》，故作《太玄》」。它對以往《易》學、哲學與自然科學作了全面的總結，建立了完整的哲學體系，包含着豐富的思想內容。但《太玄》又可供占卜之用，據記載王莽、柳宗元都曾用它卜過吉凶。

《太玄》在形式上模仿《周易》，有經有傳。但也有自己的創造：《易》用二分法，有奇有偶，而《太玄》則採取三分法，即奇、偶、和；《易》注重以卦象判吉凶，《太玄》則主要以數斷否泰，等等。

《太玄》第一篇爲《玄首》，每首各有其名，相當於《易》之卦名。每首還有各自的符號，符號有四重，自上而下代表方、州、部、家。卦畫「一」爲一；「⚍」爲二；「⚌」爲三。「三」說明「中」首列爲一方一州一部一家，「三」表示「聚」首列爲三方一州二部二家。這樣《太玄》以「一」「⚍」「⚌」錯佈於方、州、部、家，組合爲八十一

首。每首九贊，共七百二十九贊，贊有贊辭，相當於《易》之爻辭。贊下有「測」，相當於《易》之「象」傳，是解釋贊辭的。其繫於首之下還有首辭，相當於《周易》「彖」傳，原是獨立成篇，大致在范望解贊時散佈於諸首之下。

玄首後有九篇文章，都是用於「解剝玄體，離散其文」的。《玄攡》、《玄瑩》、《玄掜》、《玄圖》、《玄告》諸篇旨在推贊玄經，闡發玄體義蘊、結構和功能。《玄數》以象數學的觀點，將五行、方位與具體事物聯繫起來，解釋九贊各自所象之物，並說明了《太玄》揲蓍索首的方法。《玄衡》說明了八十一首的排列次序及首名的意義。《玄錯》不依各首先後次序錯綜交雜地論述「玄」體，相當《易》之《雜卦》。《玄文》類似於《易》之《文言》，提出了「玄」有罔、直、蒙、酋、冥五德，並加以解說。

《太玄》體系的最高范疇爲「玄」。「玄」爲宇宙的初始、化生萬物的本體。「通同古今以開類，攡措陰陽以發氣」（《玄攡》）玄生陰陽二氣，陰陽消長以三分法創生萬物。「玄者，攡措萬物而不見形者也。」（同上）玄無所不在，無所不能，却又無形無象，它深藏於事物背後，在幽冥中發揮作用。「玄」能洞察一切，「知陰知陽，知止知行，知晦知明」（同上），具有無限的認識能力。

「玄」具體體現爲三方九州八十一首七百二十九贊，「一以三起」（《玄圖》），一分爲三是事物變化發展的規律，「遇九則變」，九之數爲運動變化的周期。揚雄就這樣以「玄」爲本體，用數的格式，並通過陰陽消長與五行生剋的結合，構成了一個總括時空包容天地人的世界模式。宇宙按這個圖式運動變化、周而復始。所有未知的領域，未來的事件都可以由「太玄」體系推衍出來，通曉「太玄」便可明斷陰陽，保守「玄」體才能趨吉避禍「瑩天下之晦晦，其唯玄乎。」（《玄瑩》）

《太玄》的體系包含了深刻的辯證思想。首先，他指出了對立面轉化的規律，認爲陰陽、動靜、禍福、寒暑都是互相消長，互相推移的。其次，指出了事物的轉化總有一個中間狀態，所謂「二、五、八，三者之中也」（《玄圖》）。變化總是有一個過程的，不是天馬行空無跡可尋的悠忽。第三，提出了事物只有發展到了極點才可能轉化，「陽不極，則陰不萌；陰不極，則陽不牙。」（《玄攡》）並運用辯證的觀點科學地分析了自然界季節變化與社會興衰禍福的更替。

雖然作者始終借助理論而不是依靠迷信盲從構造自己的體系，但由於他有一種奢望，希望能創造一個囊括宇宙所有時空上已發生或將發生事件的完美無缺的體系。所以在許多地方將自己臆想的整體劃一的形式强加於自然界，編造出「九天」、「九地」、「九等」、「九厲」等概念，以象數五行的推衍來規範和維係自己的理論體系，在理論上陷入機械主義與循環論，也使著作本身顯得煩瑣與牽强。

《太玄》是一部非常深刻的學術著作，建立了一個係統的哲學體系，冲擊了西漢神學經學，影響了漢代著名的唯物主義哲學家桓譚、王充與大科學家張衡，它注重義理的思辨學風，融合易老的大膽嘗試，又開魏晉玄學之先河。

有關《太玄》的研究著作，主要有：明葉子奇《太玄本旨》、清袁熹《太玄解》、陳本禮《太玄闡秘》、俞樾《揚子太玄評議》、吳汝綸《評點》、倪燦《揚雄太玄經校正》等。　（羅文濤）

法言

〔西漢〕揚雄

《法言》，又稱《揚子法言》，十三篇。西漢揚雄著。通行本有：明嘉靖十二年（一五三三）吳郡顧氏世善堂刻《纂圖互注揚子法言》本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本（宋司馬光《法言集注》本）、嘉慶二十四年（一八一九）江都秦氏石研齋刻晉李軌《揚子法言注》本、宣統三年（一九一一）汪榮寶《法言義疏》等。

《法言》是揚雄具有代表性的哲學著作之一。《漢書·揚雄傳》載其自序云：「雄見諸子各以其知舛馳，大氐詆訾聖人，即爲怪迂析辯詭辭，以撓世事。雖小辯，終破大道而惑衆，便溺於所聞，而不自知其非也。及太史公記六國，歷楚、漢，訖麟止，不與聖人同是非，頗謬於經。故人時有問雄者，常用法應之，撰以爲十三卷，象《論語》，號曰《法言》。」足見此書本旨在於捍衛和發揮正統的儒家學說。《法言》在形式上模仿《論語》，採用問答體的形式討論學問與人生。共十三篇：

《學行》推崇後天學習的重要性。認爲「天降生民，倥侗顓蒙，恣乎情性，聰明不開」，（《法言序》）所以欲戒君子，爲王者事必須學習。並認爲學要能行之，「學，行之，上也。」

《吾子》認爲孔子周公之道皆爲治國興邦、修身論學的最高真理，主張爲學者要崇本而抑末，追隨先賢思想。提出「好書而不要諸仲尼，書肆也。好說而不要諸仲尼，說鈴也。」

《修身》提出了「善惡混」的人性論。指出人通過氣可以爲善，也可以爲惡。修身既成，去惡興善，成爲善人。

《問道》認爲聖人之道不是永恒不變，而是有「因」有「革」的。「可則因，否則革」，「新則襲之，敝則益損之。」因此，對諸子百家都要加以取舍。「莊周有取乎？曰少欲。鄒衍有取乎？曰自持。」

《問神》肯定了人的認識能力，提出心爲神的思想。

《問明》指出人要通過學習聖人之言以察見聖微之理，投射幽隱之情。這樣才能常行遜順，以備不虞。

《寡見》認爲平常百姓往往短視没有遠見，易誤入岐途，而知識有預見未來並防患於未然的功能，强調知識的重要。

《五百》總結了先秦百家的理論，認爲唯有仲尼之道是「關百聖而不慙，敝天地而不恥」的。其他諸子都有偏頗之處。「莊、揚蕩而不法，墨、晏儉而廢禮，申、韓險而無化，鄒衍迂而不信。」並反駁了孟子「五百歲聖人出」的荒謬。

《先知》通過堯舜禪讓至齊晉尊王這一段歷史變化，提出自小事中可預見國家興亡的先兆，並指出爲政之本在於修身、惠民，爲政之先在教化。並提出歷史是不斷進化的，從而肯定了「爲政日新」，進行改革的必要。

《重黎》《淵騫》評價了古代帝王將相、諸子先賢的作爲與學說。分辨了他們的真僞美善、忠姦賢愚。其

中特別指出《黃帝始終》一類讖緯之書的僞託、不足信。

《君子》，指出了「有生必有死，有始必有終」的自然之道是無法違抗的，批判了神仙迷信，抨擊了經學神學化的墮落。

《孝至》，認爲孝道是禮教的根本，做人的基本準則。「孝，至矣乎！一言而該，聖人不加焉。」「人而不孝，豺獺乎。」

《法言》的出發點是爲了賦予傳統儒學以新的生命力。揚雄以此爲出發點，「有因有革」地吸收了其他諸子的學說，對孔孟之道進行了改造。首先，他强烈反對天人感應與讖緯神學的迷信，反對孟子的天命循環論，認爲這是對仲尼之道的歪曲。其次，他區分了天命與人事的範圍，提出天道自然無爲而人事則視人的行爲而定，「可以存亡，可以死生」（《問明》）。並進一步提出了人類社會的歷史是不斷進化的，得出「爲政日新」（《先知》）與「經可損益」（《問神》）的結論，爲他改造傳統儒學提供了理論依據。同時，他還提出了「善惡混」的人性論，認爲人並非一出生就具備完全成熟的本性，人性的發展完全取決於人後天的作爲。强調了「學行」對人格形成的重要性，「學則正，否則邪。」（《學行》）並以心爲神肯定了人認識世界的能力，指出通過學習掌握知識，人就可測知天地的變化預見國家的興衰，並有所作爲。

《法言》雖旨在捍衛發揚儒家學說，但他一定程度上依據唯物主義觀點對當時流行的天人感應、鬼神圖讖等宗教迷信思想進行了深刻的批判，深得同時代思想家桓譚的讚賞，並對東漢傑出的唯物主義哲學家王充有很大影響，在中國古代唯物主義發展史上有一定地位。

有關《法言》的研究著作，主要有：晉李軌《注》、唐柳宗元《注》、宋代宋咸《注》、吳秘《注》、司馬光《法言

集注》(李、柳、宋、吳、司馬光五家注，在元代編爲《纂圖互注揚子法言》十卷)、清俞樾《揚子法言評議》、汪榮寶《法言義疏》、近代劉師培《揚子法言斠補》、張之純《評注》等。　(羅文濤)

新論

〔東漢〕桓譚

《新論》，又名《桓譚新論》、《桓子新論》、《荆山子》。東漢桓譚撰。原爲十七卷，已佚。今存輯本數種，除嚴輯四卷，餘皆爲一卷。通行本有：一、元陶宗儀輯《桓譚新論》，有清順治三年(一六四六)委宛山堂刻《說郛》本；二、明歸有光輯《荆山子》，有天啓六年(一六二六)刻《諸子彙函》本；三、清孫馮翼輯《桓子新論》，有一九三六年中華書局《四部備要》本；四、清嚴可均輯《桓子新論》，有光緒年間王毓藻刻《全後漢文》本、一九七七年上海人民出版社本；五、清佚名輯《桓子新論》，有道光中《指海》本；六、民國國學扶輪社輯《桓子新論》，有《古今說部叢書》本等。

桓譚(前二三——後五六)，字君山，沛國相(今安徽濉溪西北)人。自幼受擔任太樂令的父親影響，「好音律，善鼓琴。」(《後漢書·桓譚傳》)又從揚雄學作賦、王君大學練劍。成帝時，任奉車郎中、樂府令。哀帝時，爲郎官，負責計時、報時，由此研究天文，並贊同渾天說。平帝時，官大司空椽，審核治河建議，研究水利

工程。王莽時，任諫大夫、講樂祭酒。東漢初，經大司空宋弘推薦，任議郎、給事中，上疏陳政事所宜，提出「任輔佐，定國是」，「明法令，禁仇殺」，「舉本業，抑末利」，「定科比，一法度。」（蘇誠鑒《桓譚》）其後又批評以讖決事，用人不當和「酬賞少薄」（《後漢書·桓譚傳》），均與光武帝劉秀旨意相悖，不用。中元元年（五六）劉秀想用讖決定靈臺地址，桓譚極言讖之謬誤，以「非聖無法」被定爲死罪，後叩頭流血，才改貶爲六安丞，死於途中。著作尚有賦、誄、書、奏二十六篇，內有《仙賦》、《陳時政疏》、《抑讖重要賞疏》及《上便宜》、《陳便宜》、《啓事》、《答揚雄書》等（有些今存片段）。生平事跡見《後漢書》卷二十八《桓譚傳》、《漢書》卷八十四《翟義傳》。

《新論》是桓譚受陸賈《新語》、劉向《新序》的啓發，而撰作的一部論述古今興亡，以及其他見解的著作。全書分爲十六篇：一、本造，二、王霸，三、求輔，四、言體，五、見證，六、譴非，七、啓寤，八、祛蔽，九、正經，十、識通，十一、離事，十二、道賦，十三、辨惑，十四、述策，十五、閔友，十六、琴道。其中除本造、閔友、琴道篇以外的其余十三篇，因篇幅長，各分上下，故實爲二十九篇（以上均據上海人民出版社本，下同）。

《新論》認爲，陰陽二氣生化草木五穀、禽獸昆蟲與人，而「人抱天地之體，懷純粹之情，有生之最靈者。」（《正經》）「貌動於木，言信於金，視明於火，聽聰於水，思睿於土。」「五行之用，動靜還與神通。」（同上）貌恭致雨，言從致暘，視明致燠，聽聰致寒，心嚴致風，人與天之間存在着感應關係。「衰世薄俗，君臣多淫驕失政，士庶多邪心惡行，是以數有災異變怪」（《譴非》），但作者又强調「災異變怪者，天下所常有，無世而不然」（同上），災異的發生與政治好壞、人事吉凶無必然的關係。若能修德善政，省職慎行，能導致「咎殃滅亡而禍轉爲福」（同上）。如果「惑於佞愚，自爲詿誤」，反「令患禍得就」（同上）。但他相信「梟鳴於庭樹」會帶來

災殃，並將這類前兆迷信與科學思維的見微知變混爲一談。又反對圖讖符命，不無譏刺地說，王莽逃到漸臺下，「尚抱其符命書及所作威斗」，希望得到天的憐憫幫助，「可謂蔽惑之甚」（《言體》）。王莽遭到天下人反對，最後亡國的一個原因，就是「好卜筮，信時日，而篤於鬼神，多作廟兆，潔齋祀祭。」（同上）指出讖中稱孔丘的話，都是「後人妄復加增依托」（《啓寤》）的，不當信從。

桓譚早年曾與西門君惠、劉歆等人辯論，力辟神仙長生之說：「無仙道，好奇者爲之。」（《辨惑》）後來又以燭火比喻形神：「精神居形體，猶火之燃燭矣。如善扶持，隨火而側之，可毋滅而竟燭。燭無，火亦不能獨行於虛空，又不能後燃其炲。炲猶人之耆老，齒墮發白，肌肉枯臘，而精神弗爲之能潤澤內外周遍，則氣索而死，如火燭之俱盡矣。」（《祛蔽》）以此說明生必有死的自然規律。指出求爲神仙的活動，是貪利而不懂得客觀規律的結果。

桓譚進一步指出，治亂興亡，與國君和老百姓的關係十分密切。「聖王治國，崇禮讓，顯仁義，以尊賢愛民爲務。是以卜筮維寡，祭祀用稀。」（《言體》）他根據治國方針的不同，將以往的歷史分爲三皇、五帝、三王、五霸及其後等幾個時期：「三皇以道治」，「無制令刑罰」；「五帝用德化」，「有制令而無刑罰」；「三王由仁義」，「賞善誅惡，諸侯朝事」；「五霸用權制」，「興兵衆，約盟事，以信義矯世。」此後，「五帝以上久遠，經傳無事，唯王霸二盛之美，以定古今之理。」（《王霸》）王霸二道，雖有純粹與駁雜、仁德與功利的分別，然而王道中有法令刑誅，霸道內含禮儀恩賞，且「俱有天下而君萬民，垂統子孫，其實一也。」（《王霸》）歌頌二盛之美，並非要求復古。簡單的模仿，像王莽「多所變故，欲事事效古」，結果「所尚非務」，「退致廢亂」（《言體》）。治國的大體是「政合於時」（同上），兼採郡縣與分封，並舉仁德與法制。强調用人「唯量賢智」（《求輔》），不可

「沮以世姓」(《言體》)或「任使其和愛」(《求輔》)。

桓譚認爲，聖賢所以創造歷史，還在於他們從事有益於民生的創造發明：「宓犧之制杵臼，萬民以濟。及後世加巧，因延力借身重以踐碓，而利十倍杵舂，又復設機關，用驢、羸、牛、馬及役水而舂，其利乃且百倍。」(《離事》)發明創造是個不斷完善的過程 因爲「聖賢之材不世，而妙善之技不傳」(同上)受到影響。在他看來製作器物的前提是知曉道理，而道理可從師求得。他感到黃門製造渾天的老工不懂可以通過教育學到技能，只求在實踐中摸索積累，是可悲與可笑的。但他並不輕視實踐，肯定「能讀千賦則善賦」、「能觀千劍則曉劍」，還以「伏習象神，巧者不過習者之門」(《道賦》)的諺語，作爲至言名理，認爲神奇的技巧來自長期的實習操作。主張以實際來考驗認識的正確與否，如以星象的空間位置來檢驗漏刻極時，以太陽的運動來判斷天體理論的正誤和天的運動方向等。

《新論》在兩漢之際，堅持以氣來理解物質世界，用燭火關係來解釋形神關係，認爲物類間的制約是自然關係，社會政治不是災異發生原因，駁斥批判讖張一時的圖讖、符命、神學目的論，這在當時具有進步的意義，並且在不同程度上影響以後的王充、范曄、魏徵、葉適、黃以周等人。

有關《新論》的研究著作有：清盧文弨《新論校正》、日本武內日雄《桓譚新論考》、今人鐘肇鵬《新論形神》的作者應斷歸桓譚》，安徽大學中文系《桓譚其人及《新論》、蘇誠鑒《桓譚》、方立天《桓譚》、章俊彥《桓譚研究》等。 (賀聖迪)

易林

〔東漢〕崔篆

《易林》，又名《周易林》、《卦林》、《象林》，十六卷。東漢崔篆撰（舊題漢焦延壽撰，據沈炳巽、牟庭相、翟雲升和近人余嘉錫考證，撰者當爲崔篆）。約成於東漢光武建武（二五——六五）初年。通行本有：明《正統道藏》本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、一九〇九年上海掃葉山房刻《百子全書》本、一九一七年潮陽鄭氏刻《龍溪精舍叢書》本、一九三六年中華書局《四部備要》本、同年商務印書館《四部叢刊》本等。

崔篆（生卒年不詳），涿郡安平（今河北安平）人。王莽時爲郡文學，以明經徵詣公車。太保甄豐舉其爲步兵校尉，辭以「伐國不問仁人，戰陳不訪儒士」，自劾有過，不就。後被迫任建新大尹，乃單車到官，稱疾不視事三年。屬下諫，勉强外出班佈春令。所至之縣，見監獄人滿爲患，乃垂泣平理，釋放二千餘人。恐上司怪罪，乃稱疾棄官。漢光武建武初年，朝廷中不斷有人舉薦他，篆自以宗門受王莽僞寵，愧對漢朝，遂辭歸不仕。客居滎陽，閉門潛思，著《周易林》六十四篇，用決吉凶，多所占驗。臨終作《慰志賦》以自悼（收入《後漢書》本傳）。崔篆在思想上基本是崇尚儒家仁政，反對暴政，主張「蠲除苛殘」，用賢去佞，使人民有安居樂業

的生活。事跡見《後漢書·崔駰傳》附。

《易林》是一部象數學著作。它將《易》之六十四卦衍成四千零九十六卦，通過卦象而見其象意，進而編出釋辭，以指導人們的行止。全書共六十四篇，四千零九十六條釋辭。有東漢費直序、唐王序、清牟庭相《易林校略序》、翟雲升《書牟氏序後》、丁晏《書易林校略後》、劉毓松《易林釋文》跋、薛季宣序。

《易林》用象，不是一象一意，而是一象取其多意，這就形成其審象復雜、重疊的特點，同時也造成它的內容蕪雜。約而言之，可分三類。(一)取材於《左傳》、《國語》、《戰國策》、《詩》、《書》、《禮》、《易》等經史；(二)反映當時社會生活；(三)宣揚神仙、禍福。崔篆的釋辭所反映的思想內容如下：

一、順應自然。《易林》認爲，自然界的運行有其自身規律，順應它，就能功成事就；違背它就會遭到禍殃。它說：「天地配享，六位光明，陰陽順序，以成其厥功」(《蒙之小畜》)。帝王的任務就在於「和合四時」，因勢而利導，「順湖注海，邦國富有」(《師之賁》)，「陰陽順序，國無咎災」(《師之解》)。人不可與天地自然對抗，「天之所壞，不可强支」(《蒙之尖》)，否則就會受到懲罰。

二、提倡仁政。《易林》有明顯的儒家思想傾向，反對暴政苛政，認爲「虐政害民」(《坤之大杜》)，主張「蠲除苛殘，使季無患」(《師之賁》)。對當時的戰亂，《易林》也有憤怒的控訴：「國亂不安，兵革爲患，掠我妻子，家中饑寒」(《師之坎》)，這是一幕多麼悲慘的圖景！在它看來，只要重德行義，就會天下歸仁，人民安居，「仁政不暴，鳳凰來舍，四時順節，民安其處」(《乾之姤》)。治國如此，神也會來輔助，何愁不長治久安呢。

三、天人相應。作爲象數之作，《易林》中充斥了迷信思想，這是無庸諱言的，但有的地方，作者也借假天

人感應表達自己對君主的警勸。如《易林》認爲，生命是上帝賜與的，「上帝之生，福佑日成」（《乾之大有》），它有好生之德，保佑生靈存活。順從上帝旨意，就能太平無事，若違背上帝意願，懲罰就會降臨，「狼虎爲政，天降罪罰」（《乾之大壯》）。這裏，《易林》作者實在是借天意來勸諫君王；必須實行仁政。作者有時還嘲諷當時代天立言的迷信：「大口宣舌，神使伸言；黃龍景星，出應德門，興福上堂，天下安昌。」（《需之萃》）可見作者思想中也有矛盾之處。

除此之外，《易林》還反映了當時一些歷史事件。如「皇母多恩，字養孝孫，脫與襁褓，成就爲君」（《節之解》），反映了哀帝被祖母所撫養，他之能立爲太子，全賴祖母之謀的情況。又如《萃之益》：「長城既立，四夷賓服，交和結好，昭君是福」，反映了漢元帝時昭君和親之事。再如《艮之訟》：「元後貪欲，窮極民力，執政乖互，爲夷所偪」，說的則是王莽朝事。這些都有助於對當時歷史的了解。

《易林》是現存漢代象數學的唯一專著，爲研究漢代象數學提供了可貴的第一手資料。同時，它對後代尤其是宋人的象數學有直接影響，有助於把握宋代易象數學的淵源。有關的著作主要有：清翟雲升《易林校略》、丁晏《易林釋文》、近人余嘉錫《四庫提要辨證·子部·術數類·易林》、徐昂《易林勘復》、尚秉和《焦氏易林注》、《焦氏易詁》等。　（戴洪才）

諸子略

〔東漢〕班固

《諸子略》，全稱《漢書·藝文志·諸子略》，又名《前漢書·藝文志·諸子略》，一篇。東漢班固撰。成書於明帝永平十六年（七三）前。《諸子略》爲《漢書藝文志》的一部分。通行本有：北宋景祐本、明毛晉汲古閣本、清乾隆武英殿本、同治金陵書局本、中華書局標點本等。

班固（三二——九二），字孟堅，扶風安陵（今陝西咸陽東北）人。年十六，進洛陽太學，學習儒經、諸子、術數、書法，又從事文學創作。二十三歲時，父班彪病故，回家守喪，二十七歲，繼承父業，寫《史記後傳》。被人告發，以私改國史罪入獄。明帝在聽取他弟弟班超的申辯後，又審閱《後傳》書稿，賞識他宣揚漢德的志向和修史才能，任命爲蘭臺令史。與陳宗、尹敏、孟異合寫《世祖本紀》。升遷爲郎後，又寫成功臣、平林、新市、公孫述等列傳、載記二十八篇。其後，明帝命他續著《史記後傳》。到章帝建初七年（八二），基本修成記載西漢一代的史書，定名爲《漢書》。對社會風俗、政治、學術的發展和變遷，既從自然環境、社會經濟、民生狀況、人民意願與聖賢活動來說明，又以五德相生、上天意志來解釋。建初四年，以史官兼記錄參加白虎觀會議，奉命編成《白虎通德論》。和帝永元元年（八九），隨大將軍竇憲抗擊匈奴，擔任中護軍，參與謀議。

實憲失勢自殺，他被誅連，死於獄中。生平事跡見《漢書》卷一百《叙傳》、《後漢書》卷四十《班固傳》。

班固纂修《漢書》，「爰著目録，略序洪業。」（《漢書·叙傳》）於是，以劉歆《七略》爲底本，删去浮冗，取其指要，略作修改補充，名爲《藝文志》。《諸子略》爲其一節，用於反映「六學既登，遭世罔弘，羣言紛亂，諸子相騰」的情況。

《諸子略》是研究儒道等十家性質、要旨、起源、分化、著作，以及與經學和政治關係的著作。全文由儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縱横家、雜家、農家、小説家及總論十一個部分組成。

儒家。著録五十二種著作及其篇數。其下小注，或記異名、作者、時代、内容。認爲儒家出於助人君順陰陽、明教化的司徒，研究《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》，關注仁義學説及其實施狀況，崇奉堯舜文武，以孔子爲先揚，其學説較其他各家高明。然而，惑辟者「違離道術」，造成「五經乖析，儒學寖衰。」

道家。著録三十七種著作及其篇數。書名下或注有作者、時代、内容、真僞。認爲道家源「出於記成敗、存亡、禍福、古今之道」的史官，深曉「秉要執本」、清虚自守、卑弱自持的「君人南面之術」。其學説謙的一面與儒家相通。然而，放者「絶去禮學，兼棄仁義」，以爲「獨任清虚，可以爲治」。

陰陽家。著録二十一種著作及其篇數。每書下或注作者、時代、内容。認爲陰陽家出於天文、曆法之官，所長在敬授民時，指導生産與生活。拘者「牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神」。

法家。著録十種著作及其篇數。對每家著述或有作者、時代、内容的小注。認爲它源於「信賞必罰，以輔禮制」的理官，長於明罰飭法。刻者「無教化，去仁愛，專任刑法」以求治，結果是「殘害至親，傷恩薄厚」。

名家。著録七種著作及其篇。注或及於作者、時代。認爲名家出於主張禮數與名位相應的禮官。其

長處在於「正名實」。譬者失於「苟鉤鈲析亂」。

墨家。著錄六種著作及其篇數。其下或注作者、時代。認爲墨家出於清廟之守，並具體說明兼愛、上賢、右鬼、非命、尚同等原則的由來。「蔽者非禮，不知別親疏。」

縱橫家。著錄十二種著作及其篇數。其下或注作者、時代。認爲它源於出使四方的行人之官，長於「權事制宜」。邪人則「上詐譎而棄其信」。

雜家。著錄二十家及篇數。所注或有作者、時代、內容、真僞。認爲雜家起於議官，「兼儒墨，合名法」而成。其長處在「見王治之無不貫」。蹤者則「漫羨而無所歸心。」

農家。著錄九家及其篇數。注文或及於作者、時代、地望、內容成書原因。認爲出於佈百谷勸耕桑的農稷之官。注重民食是其長處。鄙者「欲使君臣並耕，誖上下之序」。

小說家。著錄十五家及其篇數。注文或語作者、時代、內容、真僞。認爲小說家源出稗臣。來自街談巷議的芻蕘狂夫之說，有可觀之處。君子弗爲也弗滅。

綜觀所述各家小序，作者主要闡明以下觀點：諸子百家源出王官，其學說各有所長、有用於世，但它們的後學在發展本家學說中出現了偏差。此外，作者在總論認爲，各家學說的背景，「皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方」的時代。每一學派於真理，都是「各引一端，崇其所善」。其學說於道並不完整，都有片面性，雖有所長，也有蔽短。各學派的思想家馳說諸侯，將實現政治理想的希望寄託於各國統治者。倘「遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材」。學派之間的關係，「猶水火相滅亦相生也；仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。」這使百家學說都成爲六經的「支與流裔」。六藝之學吸取各家學說，經過「舍短取長，

則可以通萬方之略」，成爲完美無缺的思想體係。

《諸子略》論述諸子百家及其著作，不僅是圖書目録學的開端，而且也是諸子學與思想史學形成的標志，經後代學者的努力，終於發展成爲中國思想史與中國哲學史學科。

有關《諸子略》的研究著作，主要有：北宋王應麟《漢書藝文志考證》、清姚振宗《漢書藝文志條理》、劉光賁《前漢書藝文志注》、王仁俊《漢書藝文志考證校補》、王先謙《漢書藝文志補注》、近代姚明輝《漢書藝文志注解》、孫德謙《漢書藝文志舉例》、顧實《漢書藝文志講疏》、梁啓超《漢書藝文志諸子略考釋》、《漢書諸子略各書存佚真僞表》、王蘧常《漢書藝文志諸子略序》、《見存先秦諸子書答問（附西漢）》、苗可秀《班馬論叙諸子流別次第各異說》、蕭奚煢《莊荀淮南馬班論列諸子異同考》等。（賈聖迪）

白虎通義

〔東漢〕班　固

《白虎通義》，又名《白虎通德論》、《白虎通》，四卷。東漢班固編。成於東漢章帝建初四年（七九）。通行本有：清乾隆三十年《四庫全書》抄本、乾隆中余姚盧文弨《抱經堂叢書》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本等。

東漢建初四年(七九)，漢章帝在京城白虎觀親自主持召集了一個會議講論五經異同，以正經義。參加會議的有經學各派代表人物，規模龐大，時歷數月。討論發言的情況，模仿西漢宣帝的石渠閣會議，編成《白虎議奏》。漢章帝命班固對《白虎議奏》以及他的裁決進行編輯整理，從而形成《白虎通義》一書。

《白虎通義》是一部羅列和綜合各家觀點(尤其是對經學名詞的理解)的經學著作。通行本爲四卷，分爲四十三篇。卷一：爵、號、謚、五祀、社稷、禮樂、封公侯、京師，凡八篇；卷二：五行、三軍、誅伐諍、諫、鄉射、致仕、辟雍、災變、耕桑，凡九篇；卷三：封禪、巡狩、考黜、王者不臣、蓍龜、聖人、八風、商賈、文質、三政、三教、三綱六紀、情性、壽命、宗族、姓名，凡十六篇；卷四：天地、日月、四時、衣裳、五刑、五經、嫁娶、紼冕、喪服、崩薨，凡十篇。爲本書作序跋的主要有：明張楷、劉世常、嚴度，清黃廷鑑、孫星衍、盧文弨、李木齋等。

《白虎通義》繼承了《春秋繁露》的神學目的論的基本觀點和學說，把自然界秩序和封建社會秩序緊密結合在一起，提出了完整的神學世界觀。關於天地萬物的起源，它說：「始起，先有太初，然後有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後剖判。清濁既分，精曜出佈，庶物施生。……故《乾鑿度》曰：『太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。』陽唱陰和，男行女隨也。」(《天地》)是由神(「天」)創造的。

神(「天」)不僅有目的地創造了人，而且派出代表(「天子」)統治人間。因此，君主是受命於天的，絕對不可違抗。由於天子是代表「天」神來統治的，因而「天」非常關心其政績。政績壞，就通過「災異」譴告：「天之

所以有災變何？所以譴告人君，覺悟其行，欲令悔過修德，深思慮也」（《災變》）；政績好，就通過「符瑞稱讚：「天下太平，符瑞所以來至者，以爲王者承天統理，調和陰陽，陰陽和，萬物序，體氣充塞，故符瑞並臻，皆應德而至」（《封禪》）。因此，天子必須順應「天」的意志去辦事，而「天」的意志則是通過五行、「天」氣或陰陽之氣表現出來的。它說：「五行者，何謂也？謂金、木、水、火、土也。言行者，欲言爲天行氣之義也。」（《五行》）爲了論證封建中央政權的至高無上，《白虎通義》還突出了「土居中央」的觀點，把「土」列爲五行之首，金、木、水、火都依賴於它。對五行之間的關係，它也主要是從道德關係方面加以解釋：「五行各自有陰陽，木生火，所以還燒其母何？曰：金勝木，火欲爲木害金，金者堅强難消，故母以遜體，助火燒金，此自欲成子之義」（《五行》）。

照《白虎通義》看來，社會上的一切關係都可以用五行之間的關係來說明。人們的一切行爲都是以五行的運行作爲模仿的標準。如說：「父死子繼何法？法木終火王也。見死弟及何法？法夏之承春也。善善及子孫何法？法春生待夏復長也。惡惡止其身何法？法秋煞不待冬也。主幼臣攝政何法？法土用事於季孟之間也」（《五行》），等等。這實際上是把漢代社會所實行的具體制度和法令，都納入了五行關係的框架中，使它們具有不能違抗的神聖意義和永恒性質。

《白虎通義》在神學體系基礎上，發展、完善了「三綱」理論。它說：「三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故《含文嘉》曰：「君爲臣綱、父爲子綱，夫爲妻綱」。……何謂也？綱者張也，紀者理也。大者爲綱，小者爲紀，所以張理上下，整齊人道也。……君臣、父子、夫婦、六人也。所以稱三綱者何？一陰一陽之謂道，陽得陰而成，陰得陽而序，剛柔相配，故六人爲三

綱。」(《三綱六紀》)「六紀」是從「三綱」來的，是「三綱」之紀。三綱六紀和自然法則一樣是永恒的、合理的、不可更易的。在極爲複雜的社會關係中，只要整頓了綱紀，就可穩定上下統屬的秩序，鞏固社會的倫理關係。

在三綱中，一方對另一方的關係，正如天道中陰陽的關係一樣，雖然相反相成，但主次分明，陽尊陰卑，陽絶對統攝陰，陰對陽只能絶對服從。其中，「君爲臣綱」是最重要的綱。它要求臣子對君主竭盡忠誠，爲了效忠君王，可以弄虛作假，甚至不惜獻出自己的生命。至於「父爲子綱」、「夫爲妻綱」都是從屬於「君爲臣綱」的。「父爲子綱」要求父親必須管教自己的兒子，使之一言一行均合封建法度的要求。父子關係就如同君臣關係，君權與父權相結合就構成「君父大義」，應象孝順父母一樣去效忠君王，但當忠孝發生矛盾時，則應以君權爲上。關於「夫爲妻綱」，《白虎通義》有特別的說明：「男女者，何謂也？男者任也，任功業也。女者如也，從如人也。在家從父母，既嫁從夫，夫歿從子也。《傳》曰：『婦人有三從之也焉』。夫婦者，何謂也，夫者扶也，扶以人道者也。婦者服也，服於家事，事人者也」(《嫁娶》)。夫婦關係就是丈夫以人道「扶」妻子，妻子終日在家專門侍候並屈從丈夫，要以臣事君、子事父、弟事兄、朋友相互尊重的態度，去侍候丈夫。

在歷史觀方面，《白虎通義》繼承了《春秋繁露》以「三統」、「三正」說爲中心的循環的神學歷史觀。「三統」即黑白赤，「三正」謂三代之正朔。「正」指一歲之首，即農曆正月，「朔」指一月之始，即初一日。《白虎通義》認爲，「三正」是根據「天」的「三統」提出來的。「黑統」以農曆十一月爲正月，「白統」以農曆十二月爲正月，「赤統」以農曆一月爲正月。人類社會的發展就是「三統」的循環，「三者如順連環，周則復始，窮則反

本」(《三教》)。如夏朝是「正黑統」，商朝是「正白統」，周朝是「正赤統」。繼周之後的秦朝，就應該是「正黑統」，而繼秦之後的漢朝則應該是「正白統」，等等。三統循環決定了朝代的更替，正朔、服色、都城都要隨之變易。但是，在這種循環變易中，封建的綱常倫理和政治準則絲毫也不改變：「王者受命而起，或有所不改者，何也？王者，有改道之文，無改道之質，如君南面、臣北面、皮弁素積，聲味不可變，哀戚不可改，百王不易之道也」(《三正》)三統循環只是形式上的變易，改朝換代並不是實質上的變革。

《白虎通義》是東漢王朝官方哲學的代表作，也是我國哲學思想發展史中由神學轉入魏晉玄學的一個重要環節，它在中國哲學史中佔有不容忽視的地位。尤其是它的那一套封建神學、倫理思想對我國人民毒害之深，影響之大，超過了同代的其他著作。

有關《白虎通義》的考訂校釋，主要有清盧文弨校《白虎通》四卷，附《校勘補遺》、《考》、《闕文》各一卷，孫星華校《白虎通義》四卷，附《附錄》一卷、《校勘記》一卷，近代劉師培《白虎通義斠補》二卷，附《闕文補訂》《佚文考》《白虎通義定本》三卷、《白虎通德論補釋》一卷、《白虎通義源流考》一卷，吳騫《白虎通義校》一卷，潘景鄭《白虎通校本》，陳立《白虎通疏證》十二卷。其他校勘者有孫星衍、趙宜侖、莊述祖、周廣業、梁履繩、汪繩祖等。

(戴洪才)

論衡

〔東漢〕王充

《論衡》，三十卷，東漢王充撰。始撰於東漢明帝永平（五八——七五）年間，定稿於和帝初年（九〇）左右，其中大部份書稿成於章帝（七六——八八）時。通行本有：明嘉靖中吳郡蘇氏通津草堂刻本、萬曆中新安程氏刻《漢魏叢書》本、清乾隆五十六年（一七六五）金溪王氏刻《增訂漢魏叢書》本、一九五八年中華書局重印《諸子集成》本、一九七四年上海人民出版社本等。

王充（二七——約九七），字仲任，會稽上虞（今浙江上虞）人。出身寒門，祖父輩曾以買販爲事。少年時游學京師，因無錢購書，便至書鋪披閱自修，「一見輒能誦憶，遂博通衆流百家之言。」成年後，做過幾任小官，因與上司意見不合而辭歸鄉里，以教書爲生。五十九歲時出任揚州治中（亦屬小吏），僅兩年便去官歸家，以著書爲業。晚年裁節嗜欲，頤神自守，至七十餘歲病卒於家。作爲思想批判家，可以毫不誇張地說，王充的一生是戰斗的一生。他以「實事疾虛」的批判精神，對當時居於統治地位的天人感應神學目的論和讖緯迷信思潮，進行了堅決有力的批判，並在這個過程中提出了自己以天道自然無爲爲基本特徵的唯物主義和無神論思想。一生勤於著述，著作除《論衡》外，尚有《養性書》十六篇、《譏俗書》十二篇、《政務書》

（以上已佚）、《周易王氏義》（清王仁俊有輯本）、《果賦》一篇（清嚴可均有輯本）等。生平事跡見《後漢書》卷七九、《論衡·自紀》、《後漢書·班固傳》注引文、黃暉《王充年譜》等。

《論衡》是王充的主要哲學著作，也是一部戰斗性很强的著作。它的寫作動機是「銓輕重之言，立真偽之平」，其總精神是「實事疾妄」，在批判盛行的讖緯神學的過程中建立起唯物主義和無神論思想體系。全書分爲八十五篇，由於《招致》篇有目無書，故實存八十四篇。其中較爲重要的有：命義、率性、本性、物勢、問孔、非韓、刺孟、談天、說日、程材、超奇、治期、自然、齊世、宣漢、論死、訂鬼、實知、知實、定賢、自紀等編。爲《論衡》作序跋者主要有：宋楊文昌、洪適，明沈雲楫、傅岩、劉光斗、施莊，清譚宗浚、錢大昕、朱學勤、民國劉盼遂、黃暉。

《論衡》的內容極爲豐富，茲擇要介紹如下：

一、提出了「元氣自然」的唯物主義自然觀，批判了天人感應的神學目的論。王充認爲，元氣是世界的基元，天地間的一切都是由元氣構成的：「凡天地之間，陰陽所生，蚑蟯之類，蜫蠕之屬，含氣而生」（《商蟲》），「萬物之生，皆稟元氣」（《言毒》）。人也是由氣構成的，不過具有精神和智慧。元氣生成萬物完全是自然的，沒有神在主宰：「天復於上，地偃於下，下氣蒸上，上氣降下，萬物自生其中間矣」（《自然》），明確否定了「天地故生人，故生萬物」（《自然》）的神學目的論。從天道自然無爲思想出發，王充批判了譴告說、君權神授說和至誠動天神的說法。認爲譴告乃是詭譎之言、衰亂之語：「夫天無爲，故不言災異」（《自然》），針對當時流傳的劉邦之母與蛟龍交感而生劉邦的傳說，王充指出：「天地之間，異類之物，相與交接，未之有也」（《怪奇》），即使貴爲王侯，也是不可能的；至於至誠感天神也是無稽之談：「天之去人，高數萬里，使耳附

天，聽數萬里之語，弗能聞也。……人不曉天所爲，天安能知人所行乎」(《變虛》)，一切祭祀、卜筮都是無益的。

二、從唯物主義的角度論述了形神關係，批判了靈魂不滅論和鬼神迷信。王充認爲，形和神是由兩種不同的氣構成的，陰氣生爲骨肉，陽氣生爲精神。但是，陽氣離開形體就沒有獨立的感知作用，所以形體決定精神，精神依附形體，形體死亡了，精神也就隨之消失。由此，王充提出一個著名命題：「形須氣而成，氣須形而知，天下無獨燃之火，世間安得無體獨知之精？」(《論死》)從這個命題出發，王充進一步對生命現象作了科學解釋：「有血脈之類，無有不生，生無不死，以其生，故知其死也。天地不生，故不死，陰陽不生，故不死。死者生之效，生者死之驗也。夫有始者必有終，有終者必有始，唯無終始者乃長生不死」(《道虛》)。所以，羽化成仙論和人死爲鬼神都是站不住脚的。傳說中的黃帝升天並無其事，「物無不死，人安能仙」。仙不存在，鬼也不存在，「人之所以生者，精氣也，死而精氣滅，能爲精氣者，血脈也，人死而血脈竭，竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼」(《論死》)。王充從無鬼論而主張薄葬，認爲墨家既主張有鬼，又倡薄葬，是自相矛盾的；儒家主張無鬼，又提倡厚葬，也是矛盾的。只有不信鬼，才能真正做到薄葬。

三、提出了唯物主義的認識論並對唯心主義先驗論作了批判。王充批判了當時流行的聖人生而知之的說法，指出：「天地之間，含血之類，無性(生)知者」(《實知》)，聖人也是人，屬於含血之類，當然也不能生知。又說：「實者，聖賢不能生知，須任耳目以定情實。其任耳目也，可知之事，思之輒決，不可知之事，待問乃解。」(同上)無論何人，如果沒有感官與外界事物相接觸，就不可能認識這個事物。運用這個觀點，王充批判了「孔子生知」說的虛妄。不僅强調認識來源於感性，而且進一步認識到實際經驗乃是人們的知識

和技能的來源，「齊都世刺綉，恒女無不能，襄邑俗織錦，鈍婦無不巧。目見之，日爲之，手狎也。……從農論田，則農勝；從商講賈，賢人賢」（《程材》）。但是，人的耳目所及是有限度的，不能停留於此，還必須「以心原物」，發揮心智的作用，去「知類」、「推類」，找出事物的因果聯繫，獲得對事物的正確認識。不過，王充認爲，單靠「以心原物」還不可能完全辯別是非，還要看「效驗」。「凡論事者，違實，不引效驗，則雖甘義繁說，衆不見信。」（《實知》）認識和理論是否符合客觀事實，必須通過實際效果來檢驗。那麽，人爲什麽要獲得知識呢？王充提出了「貴用」的觀點：「爲世用者，百篇無害，不爲世用，一章無補」（《自紀》）。獲得知識是爲了應用，這是王充對唯物主義認識論的一個重要發展。

四、反對崇古非今，主張歷史進化論。王充認爲，世之治亂的決定因素是百姓的物質經濟生活，而不是帝王個人的賢愚。百姓能安樂，便是治世，反之，則是亂世，時當亂，雖賢君也無能爲力。百姓的安樂則取決於能否豐衣足食，如果饑寒交迫，就要起來作亂，「讓生於有，爭起於不足。穀多食多，禮義之心生，禮豐義重，平安之聖立矣」（《治期》）。由此出發，王充批判了孔子「去食存信」的觀點，强調要發展生産，使百姓能安居樂業。他認爲，歷史總是發展的，是一個從飲血茹毛到飲井食粟，從巖居穴處到有宮室衣服的進化過程，因此，後代總是勝於前代。值得注意的是，王充對歷史的解釋也運用了元氣自然論，他說：「上世之民，今世之民也，俱禀元氣，元氣純和，古今不異」（《齊世》）。元氣始終如一，不會變。因此，萬物也不會變，作爲萬物之一的人當然也不會變。於是，王充得出了「帝王之世，百代同道」（《齊世》）的結論。

五、命定論思想。人都禀元氣而生，並無天意鬼神主宰其間，這是對神學天命論的否定。但是，由於無法解釋個人的社會遭遇和貧富貴賤等社會現象，王充最終走向了命定論。他認爲，元氣有厚薄貴賤之

分，由於人們所稟元氣不同，就形成了不同的命運，而這是在其母懷孕一刻就已決定了的。他說「凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣。」（《命義》）這樣，王充就把人的一切全交給了命，人在命面前是無能爲力的，不管如何努力也不能抵御既定的命：「命貧以力勤致富，富致而死；命賤以才能取貴，貴至而免，才力而致富貴，命祿不能奉持，猶器之盈量，手之持重也」（《命祿》）。所以，人應當安於命。不僅如此，王充還把命與「骨相」聯係起來，認爲命之吉凶可視，「骨相」可知，「命甚易知，知之何用？用之骨體。人命稟於天，則有表候於體，察表候以知命，猶察斗斛以知容矣」（《骨相》）。這就陷入了迷信的泥坑，產生了消極的社會影響。

《論衡》的哲學思想是漢代神學唯心主義的直接對立物。它對讖緯神學、天人感應論及各種迷信思想的批判發展了唯物主義無神論思想。它提出的元氣自然標志着中國古代樸素唯物主義發展到了一個新的階段。

《論衡》在宋以前被看作異端，無人重視，亦無注解。清初熊伯龍始提出《論衡》中有些篇章的真僞問題，他認爲《問孔》、《刺孟》兩篇是僞作，但此說無據。近代胡適在《中國哲學史大綱》中更提出《亂龍》、《別通》兩篇也是僞的。對此，容肇祖有《論衡中無僞篇考》予以辨正，現在一般認爲《論衡》中無僞作。有關《論衡》的研究整理始於宋代。有關的校本和注疏，主要有：宋楊文昌校本、明蘇獻可校本、陳揆校本、清盧文弨校本、孫星衍校本、陸心源校本、俞樾《讀論衡》、近代孫人和《論衡舉正》、陳益《評注論衡》、許德厚《詳注論衡》、黃暉《論衡校釋》、高魁光《論衡集解》、吳檢齋《論衡校釋》、劉盼遂《論衡集解》、北京大學歷史系《論衡注釋》、高蘇垣《論衡集注》。其中以劉盼遂的《論衡集解》（中華書局一九五九年版）和黃暉的《論衡校釋》

（原長沙商務印書館一九三八年版）爲較好。　（戴洪才）

太平經

《太平經》，原名《太平清領書》，又名《太平青籙書》、《太平真經》、《太平道經》、《太平青道》，一百七十卷。作者不詳，或以爲東漢于吉、宮崇所編，成書於漢順帝（一二六——一四四）時或稍後。通行本有：明正統十年（一四四五）道藏五十七卷本、一九二三年上海涵芬樓影印本、北京白云觀收藏正德道藏本、一九六〇年中華書局排印王明編《太平經合校》本、一九八七年文物出版社本等。

于吉，北海（今山東壽光東南）人，或以爲蜀（今四川西部）、琅邪（今山東膠南琅邪臺西北）人。得癩數十年，百藥不能愈（葛洪《神仙傳》）。後爲帛和治愈，並從受《太平本文》。以後，于吉與學生宮崇，將它擴展成一百七十卷，謄寫在有紅色界道的白帛上，又將卷口做成青色，用紅筆書寫題目，取名爲《太平清領書》；宮崇，一作宮嵩，琅邪人。順帝時，至長安獻上《太平清領書》。「有司奏崇所上妖妄不經。乃收藏之。」（《後漢書·襄楷傳》）生平事跡見《後漢書》卷三十《襄楷傳》、葛洪《神仙傳·于君傳》。

《太平經》是原始道教的主要經典。全書篇目繁多，王明編《太平經合校》本存一百五十九篇。主要有：和三氣興帝王法、分別貧富法、試文書大信法、分解本末法、樂生得天心法、九天消先王災法、四行本末訣、大小諫正法、急學真法、天文記訣、使能無爭訟法、力行博學訣、知盛衰還年壽法、斷金兵法、三五優劣訣、六

罪十治訣、致善除邪令人受道戒文、來善集三道文書訣、作來善宅法、萬二千國始火始氣訣、國不可勝數訣、爲道敗成戒、包天裹地守氣不絕訣、大聖上章訣、不忘誠長得福訣、大壽誠、爲父母不易訣、天樂得善人文付火訣、焚燒山林訣、道祐三人訣等。

《太平經》的內容十分龐雜，「其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語」（《後漢書·襄楷傳》）。其社會思想的核心是致太平於人世，即建立一個物富民安、公平無私的社會。爲此，書中對自然與社會、天神與俗人的關係展開了論述。

《太平經》中說：天地萬物是由原始的細微物質元氣演化而來的：「元氣恍惚自然，共凝成天，名爲一也，分生陰而成地，名爲二也，因爲上天下地，陰陽相合施生人，名爲三也。」（《太平經鈔》戊部）天地人三體之外的「餘氣散備萬物」（《太平經鈔》癸部），成爲諸穀、草木、蚑行、蠕息、蠕動、飛鳥、走獸、水中生物。元氣是萬物本原，却又是「無形委氣之神人」（卷四十二《九天消先王災法》）治理的對象；天與道均有「畏」（《太平經鈔》壬部）的精神屬性。這樣，元氣本原的宇宙理論，被納入到神學體系之內。

元氣生化人類，須「氣生精、精生神，神生明；本於陰陽之氣，氣轉爲精，精轉爲神，神轉爲明。」（《太平經聖君秘旨》）人的氣和神（精神）是相互依存的，而氣則起着主導作用：「有氣即有神，氣絕則神亡」（《太平經鈔》丙部）。這好比魚和水的關係，「神情有氣，如魚有水；氣絕神情散，水絕魚亡。」（《太平經鈔》癸部）人的認識來自與外界的接觸，不與外界接觸，「比若嬰兒生，投一室中，不導學以事，無可知也。」（卷六十八《戒六子訣》）也有天生下來就有才智的，「夫人，天性自知之，其上也；不能自知之，力問，亦其次也」（卷十八《作來善宅法》）。不過，總的來說，「諸賢者異士，本皆無知，但由力學而致也。」（卷四十九《急學真法》）因此，

提倡「晝夜力學而不止」(卷六十七《六罪十治訣》)。力學要求「得書詳思上下」(卷四十《努力爲善法》)。力思之後，還需力行。「不善思之至意，不精讀之，雖得吾書，亦無益也。得而不力行，與不得何異也？」(卷五十五《力行博學訣》)力行還用於檢驗書本知識的正確與錯誤：「凡得文書，皆立試之，不得空復僞言也。」「見文而不試用，安知其神哉？」(卷六十七《六罪十治訣》)

《太平經》認爲，人類社會「明古可以知今，知今反更明古。主張古爲今用，以「古者帝王得賢明乃道興，不敢以下愚不肖爲近輔」(《太平經鈔》戊部)爲根據，要求以「才能所長，以筋力所及署其職。」倘不如此，便「結氣增災」(卷四十八《三合相通訣》)。治平天下，要確立「以民爲本」(同上)的基本思想，關心民間疾苦，與民以利益。主張在各地設置相當於意見箱的「封」，讓民意上達，令天子「知民好惡、賢不肖、利害」，而後「集議而理之」(《太平經鈔》辛部)，製訂政策，加以實施，用致太平。肯定貴賤有命，說「命貴不能爲賤，命賤不能爲貴。」(卷七十一《致善除邪令人受道戒文》)命的貴賤，可分爲九等：無形委氣之神人、大神人、真人、仙人、大道人、聖人、賢人、凡民、奴隸。與此相應，强調「非其有，不可强有；非其土地，不可强種。」(卷五十五《知盛衰還年壽法》)又反對犯上作亂：「小人無道多自輕，共作反逆，犯天文地理，起爲盜賊相賊傷。犯王法，爲君子重憂。」(卷六十七《六罪十治訣》)對盜賊的處分，除「各以其罪罪之爲平」(卷一百八《災病證書欲藏訣》)，反對「急其刑罰」(《太平經鈔》乙部《解承負訣》)。强調「聖人治常思太平，令刑格而不用也。」(卷四十《樂生得天心法》)把施行仁政與宣揚忠孝，視爲鞏固社會秩序的主要工具。

《太平經》認爲，「財物乃天地中和所有，以共養人也。」(卷六十七《六罪十治訣》)反對私有獨佔，「或積財億萬，不肯救窮周急，使人饑寒而死，罪不除也。」(同上)主張有益於人。「見人窮厄，假貸與之，不責費息。」

《卷一百十四《爲父母不易訣》)又反對「竭資財爲送終之具」、「事鬼神而害生民」(《太平經鈔》丙部)，提出「事死不得過生」的殯葬原則。還根據「人人自有筋力」(《六罪十治訣》)的生理特徵，提出「人各自衣食其力」(卷三十五《分別貧富法》)的思想，譴責「不肯力爲之，反致饑寒」(《六罪十治訣》)的遊手好閒者。認爲人人以其筋力勞動，春生夏長秋收冬藏「無一傷者」(卷九十三《敬事神十五年太平訣》)，則「萬二千物具生名爲富足」(卷三十五《分別貧富法》)。人世間「尊卑大小皆如一」(卷一百十九《道祐三人訣》)，公平無私，「無有怨訟」(卷一百十一《大聖人章訣》)，更「無天傷人」(《太平經鈔》庚部)，平安樂生，太平盛世也就降臨人間。

《太平經》又以天人感應的觀點看待人和天的關係。說，「人者，天之子」(卷四十九《急學真法》)。「人君爲善於內，風雨及時於外」(《道典論》卷四《妙瑞論》引《太平經》)，人君爲惡，「水旱氣乖迕，流災積成，變怪不可止，名爲災異」(卷五十《天文記訣》)。對一般人來說，「有至道明德仁善之心」，乃「上與天星曆相應，神靈以明其行。」(卷四十九《急學真法》)反之，也是如此。善惡行爲，不僅自身得到相關報應，還會延及子孫。「凡人之行，或有力行善，反常得惡；或有力行惡，反得善」(《太平經鈔》乙部《解承負訣》)，就是其祖先的善惡行爲所造成的影響。

宇宙與人世都在不斷變化，但「天道比若循環，周者復反始。」(卷六十五《斷金兵法》)任何一種事物都以與對立面聯結的合的形式出現的。如天地、日月、陰陽、春秋、晝夜、左右、表裏、白黑、明冥、剛柔、男女、前後、上下、君臣、甲乙、草木、牝牡、雌雄、山澤。都爲「陰陽相與合，乃能生。」(卷一百十九《三者爲一家陽火數五訣》)在對立物中的任何一方，「亦自有陰陽，兩兩相合。」(卷一百十七《天樂得善人文以付火君》)爲合的雙方互相排斥，「陰之與陽，乃更相反，陽興則陰衰，陰興則陽衰。」(卷一百十三《樂怒吉凶訣》)每一

方發展到極點時，便向另一方轉化：「極上者當反下，極外者當反內。」（卷四十三《四行本末訣》）社會政治就是「一盛一衰，高下平也；盛而爲君，衰竭爲民。」（《太平經鈔》癸部）自然界也處處是一盛一衰的變化。

《太平經》問世之後，在民間廣泛流傳，對東漢末年的五斗米道與太平道的興起和發展產生了重要的影響。它也是研究東漢中後期的社會狀況與道教歷史的重要資料。

研究《太平經》的著作，主要有：湯用彤《讀《太平經》書所見》，王明《太平經合校》、卿希泰《中國道教思想史綱》等。（賀聖迪）

潛夫論

〔東漢〕王符

《潛夫論》，又稱《回中子》，十卷。東漢王符撰，始撰於東漢安帝元初二年（一一五）左右，成於順帝永建四年（一二九）。通行本有：元大德間刻本、明萬曆中新安程氏刻《漢魏叢書》本、萬曆中胡氏刻《兩京遺編》本、天啓六年（一六二六）刻《諸子彙函》本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、一九五八年中華書局《諸子集成》本、一九七八年上海古籍出版社《潛夫論箋》本等。

王符（約八〇——一六七），字節信，安定臨涇（今甘肅鎮原）人。少好學，有志操，廣涉經書和諸子。與

張衡等相友善，深受其唯物主義宇宙觀的影響。王符一生顛沛流離。永初五年（一一一），詔令三郡居民內徙，三十歲的王符從安定遷徙中原。順帝永建四年（一二九），又詔令遷回原籍，王符也返歸安定。到順帝永和六年（一四一），又奉詔內徙扶風郡，大約過了幾年，再度回安定。幾次遷徙，使他廣泛接觸社會生活的各個方面，對社會中的各種矛盾和弊病有了深刻的認識。王符一生不仕，但在當時有一定社會影響。在思想上，他主要接受早期儒家學說，同時也受到法家思想影響，强調國以民爲基，主張德政教化；哲學上持以氣爲本的宇宙生成論，承認天命鬼神，但又以人事爲重；在認識論上主張學而知之，重視理性認識；在歷史觀方面認爲歷史是常變不居的，提出了治世安民，改良社會的各種建議。事跡見《後漢書》卷七十九。

《潛夫論》是王符思想的代表作，關於它的撰作緣由，據本傳所說，是這樣的：「世務游宦，當途者，更相薦引，而符獨耿介不同於俗，以此遂不得升進。志意蘊憤，乃隱居著書三十餘篇，以譏當時得失，不欲章顯其名，故曰《潛夫論》。」本書《敍錄》篇也說：「夫生於當世，貴能成大功，太上有立德，其次有立言，闡茸而不才，先器能當官，未嘗服斯役，無以效其勳。中心時有感，援筆紀數文。」

據以上所說，《潛夫論》主要是對時政的揭露和譴責，並提出自己的主張，在這一過程中，闡述了他的哲學思想。今存全書十卷三十六篇，其中較爲重要的有：《本訓》、《德化》、《讚學》、《愼微》、《本政》、《卜列》、《夢列》等。有清李方泰、祝其等人序、張鎭等人跋、黃丕烈跋、費士璣跋等。重要篇章的內容如下：

《本訓》篇集中表現了唯物主義的天道觀。它認爲，最古的宇宙，在天地萬物尚未形成的太素時代，只是一團深遠難見的元氣，沒有形跡，許許多多的精氣都在裏面，混然成爲一體，沒有誰能控制和駕馭它。這樣混沌的情況不知過了多少年代，元氣突然自己發生了變化，分別出清、濁二氣，清氣變爲陽，濁氣變爲陰。

陰陽皆有其形體，這就產生了天地。天地的陰陽二氣互相感應，因而化生成萬物；其中的中和之氣就生成人，由人來主宰和治理自然界。它說：「上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合併，混而爲一，莫制莫御。若斯久之，翻然百化，清濁分別，變成陰陽。陰陽有體，實生兩儀，天地壹郁，萬物化淳，和氣生人，以統理之。」天地人三者任務不同，天道曰施，地道曰化，人道曰爲，但三者又相待而成，只要天地人各循其道，就能氣和政理，從而使人的心性志意，耳目情欲都合於正道。由此，它得出結論說：「是故法令刑賞者，乃所以治民事而致整理爾，未足以興大化而升太平也。」要達到太平盛世，必須追本溯源，亦即順道和氣，使民心純樸。

《德化》篇論述爲政當以道德教化爲上，以威刑法律爲下。它認爲，凡民皆有性情，有化俗。性情即心，爲本；化俗即行，爲末。末生於本，行起於心，故上君之治總是先本後末，順心理行。心情正，則姦匿不生，邪意不存。要達到此目的，唯有道德教化。它指出，教化之可以改變民心，猶如爲政之可改變民體，是無可懷疑的。君子只要修己之德，飛鳥淵魚猶歡忻悅豫，百姓還會有不仁嗎？聖人深知此理，便首先端正自身，然後以禮義教化，使民未生之前即有德氣，嬰孩之時即正儀表。這樣，百姓在胎兒時就合中和之氣而成，出生後又始終受到正氣教化，其仁義廉恥與體俱生，粗穢之氣、邪淫之欲哪還有存在餘地呢？這種人即使在莽荒之地，無人之處，也絕不會違禮，面臨死亡，也不會偷生。世上之人皆能如此，又何來姦民可施以刑罰呢？所以，聖人不追求治民事而追求治民心，導之以德，齊之以禮，使民情厚淳，動則思義。達到這種境界，絕非法律的功效，唯教化方能致之。因此，聖人都是尊德禮而卑刑罰的。由此，作者認爲，百姓是沒什麼好壞的，全在於君主的治理，「民蒙善化，則人有士君子之心；被惡政，則人有懷姦亂之慮。」所以，聖帝明王

「皆敦德化而薄威刑。德者所以修己也，威者所以治人也」。它指出，從歷史上看，治國有四種情況：一是如堯舜，「和德氣以化民心，正儀表以率羣下，故能使民比屋可封」；二是如文武，「躬道德而敦慈愛，美教訓而崇禮義，故能使民無爭心而致刑措」；三是如周宣王中興，「明好惡而顯法禁，平賞罰而無阿私，故能使民僻姦邪而趨公正」；四是如幽厲，亂政敗民。本篇最後斷言，人主誠能使舉世之人都懷方厚之情，無淺薄之惡，奉公正之心，無姦險之慮，則遠古風俗必能再現，麒麟鳳凰又能降臨。

《讀學》篇主旨在勉人爲學，但其中涉及許多認識論問題。它開宗明義就指出：「雖有至聖，不生而知，雖有至材，不生而能」，强調人的知識和才能都是後天獲得的，都需學習。至聖如堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子猶待學問乃博大其智，碩大其德，更何況凡人呢？它認爲，學習最重要的一環是向書本學習：「是故工欲善其事，必先利其器；士欲宣其義，必先讀其書」。人之需要學習，就如物之需經治理方才有用一樣。山野之木，蠹蘭之絲經能工巧匠加工後即可成爲宗廟之器、黼黻之章，君子憑自己的才智，有良朋輔佐、有明師指點，再學習《禮》、《樂》、《詩》、《書》、《周易》、《春秋》，就能成爲對社會有用的人。但學習絕非輕鬆事，需要恒心和毅力。只有不斷努力奮發才會進步，情弛自然就會半塗而廢。作者認爲，家富而能勤精爲學者是才子，如董仲舒、景君明；身貧而能致力於學者是秀士，如倪寬、匡衡。現在學士不下萬數，但鮮有不半塗而廢者。並非他們的耳目聰明、忠信廉勇都比不上上述四人，而是他們沒有全身心地投入經典和孔子遺訓。所以，造父依賴乘輿方能坐致千里，舵工依賴舟楫方能坐濟江河。所謂君子，並不是有絕世之才，而在於善於託物。人的才性並無多大差別，但人的智力差別却「相萬」。其原因就在於，一方面由於學習，使得「聰明無蔽，心智無滯」，智力發展了；另一方面，通過學習前人經驗，掌握了事物的發展規律——道，從而發揮

聰明才智。這道、心、經的關係好比火與目的關係。眼睛能看見物體，是由於物體受到光的照射。在中穽深室，幽黑無光，什麼也看不見。及設燭火，百物彰明。天地之道獨立於心外，先聖得道之精者制出經典以遺後賢。後人學問經典，心思道術，人假道之材，則皆來覩矣。因此，凡人要成爲賢人君子，必須從師就學，依經而行，「是故聖人以其心來造經典，後人以經典往合聖心也，故修經之賢，德近於聖矣。」作者最後的結論是：「凡欲顯勳績揚光烈者，莫良於學矣。」

《卜列》篇批判了對卜筮的沉溺。作者認爲，人生、家國之吉凶是難以預料的，所以，聖人立卜筮求助於神靈，其目的就是「問吉凶之情，言興衰之期，令人修身慎行以迎福也。」古代禹得皐陶、文王得呂尚，都是以卜筮爲媒介的。但是，作者又認爲，絕不可沉溺於卜筮，不能一切都依賴它，一些皎然明晰之事，無須卜筮。鬼神與人並非一類，無特殊情況，是不會干預人道的。可是，現在社會上許多人狎於卜筮，又祭非其鬼，真是大惑！要改變這種情況，必須開其心而正其精，但這是一件困難的事，只有聖王方能做到。

《潛夫論》在哲學、天文學、政治學、經濟學、法學各方面都有貢獻，尤其他明確提出的元氣一元論思想對後世唯物主義哲學家有一定影響。此外，明清之際唐鑄萬的《潛書》、清末宋恕的《卑議》都繼承了《潛夫論》的傳統。

有關《潛夫論》的研究著作有：清汪繼培《潛夫論箋》十卷（有今人彭鐸校正）、俞樾《讀潛夫論》一卷、《潛夫論平議》。此外，孫詒讓、盧文弨均有條校。（戴洪才）

政論

〔東漢〕崔寔

《政論》，又作《正論》，一卷。東漢崔寔撰。約成於桓帝年間（一四七——一六七）。原爲五卷，以後佚散，清人輯爲一卷。通行本有：唐《羣書治要》本、明天啓六年（一六二六）《諸子彙函》本、清嚴可均《全後漢文》本、清光緒九年（一八八三）長沙嫏嬛館《玉函山房輯佚書》本、上海人民出版社《政論注釋》本。

崔寔（？——約一七〇），字子真，一名臺，字元始。涿郡安平（今河北涿縣）人。祖駰、父瑗皆以文名。少時性格沉靜，嗜好典籍。桓帝時任拜議郎，以後出爲五原太守。復徵拜議，與諸儒博士一起校定五經。後出任遼東太守，以世方阻亂，稱疾不視事，數月後免歸。爲官清廉，死後家徒四壁，無以爲葬，同僚爲具棺槨，才得以下葬。崔寔對當時的腐敗政治極爲不滿，曾痛加抨擊，提出要重用「明哲之佐，博物之臣」來挽救衰亡，强調德刑並用，博採衆家思想。在經濟上，他主張井田制，反對豪强兼併土地。著作尚有：《四民月令》一卷（有輯本數種）、集二卷（已佚）。《後漢書》卷五十二有傳。

《政論》是一部論述治國方法的著作。作者認爲當時社會存在三患。第一患是奢僭，普天之下，莫不奢僭。第二患是棄農經商，使國家本根受到動搖。第三患是厚葬，以致傾家蕩產，淪而爲盜。風俗的敗壞證

明漢代社會已在走下坡路，而造成危機的原因在於人主的昏暗。「凡天下所以不治者，常由人主承平日久，俗漸弊而不寤，政寖衰而不改，習亂安危，逸不自睹；或荒耽嗜欲，不恤萬機；或耳蔽箴誨，厭僞忽真；或猶豫歧路，莫適所從。或見信之佐，括囊守祿；或疏遠之臣，言以踐廢；是以王綱從弛於上，智士郁伊於下。」因此，革新政治已是人心所向。具體道路有兩條。一是起用賢哲，「自堯舜之帝，湯武之王，皆賴明哲之佐，博物之臣。故皋陶陳謨而唐虞以興，伊箕作訓而殷周用隆。起纖體之君，欲立中興之功者，曷嘗不賴賢哲之謀乎！」二是嚴刑深罰，以法治治國。時當亂世，積重難返，不可用常規手段治理，必須實行霸政。因此，《政論》主張深其刑而重罰，大赦不可太頻繁，應該十年一次，要嚴格尊卑等級，明法度以閉民欲。「蓋爲國之道，有似理身，平則致養，疾則攻焉。夫刑罰者，治亂之藥石也，德教者，與平之粱肉也。夫以德教殺除殘，是以粱肉理疾也；以刑罰理平，是以藥石供養也。」

在經濟上，《政論》反對土地兼併。認爲土地兼併造成了兩極分化，一方面是家累巨資佔有大量土地；另一方面是無立錐之地而淪爲奴僕，以致妻離子散，死於溝壑。要抑制土地兼併，必須從根本着手，恢復古代的井田制，「昔者聖王立井田之制，分口耕耦地，各相副適，使人饑飽不偏，勞逸均齊，富者不足僭差，貧者無所企羨。」在井田制尚未恢復之前，作爲權宜之計，可以將人稠土狹地區的百姓轉移到寬闊之地墾荒自救。

由於《政論》只有輯本，篇幅又短，故研究者寥寥，有關的研究著作僅有明歸有光輯評和上海人民出版社的《政論注釋》。此外，《後漢書·崔寔傳》收錄了《政論》的部分內容，王先謙《後漢書集解》、李賢《後漢書注》對之略有敘及。（戴洪才）

周易參同契

〔東漢〕魏伯陽

《周易參同契》，簡稱《參同契》，三卷。東漢魏伯陽撰。成書於東漢順、桓兩帝（約一二六——一六七）之間。通行本有：明洪武十三年（一三八〇）張本真刻俞琰《周易參同契發揮》本、明《正統道藏》所收《周易參同契分章通真義》本、清《四庫全書》本、近代《叢書集成初編》本等。

魏伯陽（生卒年不詳），名翱，號雲牙子，以字行，會稽上虞（今屬浙江）人。據後蜀彭曉《周易參同契通真義序》記載：魏伯陽「世襲簪珮，唯公不仕。修真潛默，養志虛無，博贍文詞，通諸緯候。恬淡守素，唯道是從，每視軒裳，如糠秕焉」。可見他出身於高門望族，但不肯仕官。既潛修真氣，靜養心志，又學識淵博，富有文才。事跡見載於東晉葛洪《神仙傳》和彭曉《周易參同契通真義序》。

《周易參同契》是早期道教的一部重要著作，有關它的成書經過，相傳是這樣的：魏伯陽曾得到真人傳授煉丹秘訣，又得到一部古文《龍虎經》，盡獲妙旨。他在繼承《龍虎經》的煉丹基礎上，親自實踐，融會貫通「大易」、「黃老」、「爐火」三家學說，而寫成了這部被後世尊爲「萬古丹經王」的《周易參同契》。書成之後，又將它秘密傳授給青州徐從事（「從事」爲官名）和同鄉淳於叔通（名斟，一說名翼，字叔顯）。徐從事乃隱名

而注之，淳於叔通在後漢桓帝時曾任徐州縣令、洛陽令尹，後來棄官歸隱，養性修真。因此，此書在很長的時間內，僅在崇信煉丹的人手裏遞相傳佈。至《舊唐書·經籍志》始加著錄。到宋代才引起人們的重視。

《周易參同契》以《易經》爲形式，內丹（道教氣功）和外丹（煉丹術）爲方技，係統地論述了煉丹修仙的理論。作者在上卷開篇說：「乾坤者，易之門户，衆卦之父母。坎離匡郭，運轂正軸。」這段是《參同契》的思想總綱。乾與坤是天與地、陽與陰的代表，他們代表了自然界和人類社會一切現象的根本，在八卦中具有特殊重要的地位，所以說是《周易》的「門户」。乾卦由三個陽爻（☰）組成，體屬純陽，坤卦由三個陰爻（☷）組成，體屬純陰。陰陽互相作用，就產生離、坎、兑、艮、震、巽六卦。八卦互相重疊，就演變成六十四卦。乾卦和坤卦是六十四卦的基礎，所以說是其餘各卦的「父母」。乾卦得到坤卦中的爻成爲離卦（☲），屬於陽，代表火，代表日；坤卦得到乾卦中的爻成爲坎卦（☵），屬於陰，代表水，代表月。乾爲天在上，坤爲地在下，離與坎就是日與月，升降在天地之間，所以說乾與坤是離和坎的「匡郭」，意即外圍的意思。乾與坤又象車子的軸，離與坎就象車子的轂，有了軸和轂，運轂當正其軸，車子才能前進。乾坤爲陰陽之體，坎離爲陰陽之用，千變萬化，都出於此。

作者認爲，人類社會必須有男有女才能蕃衍生息。「關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。雄不獨處，雌不孤居。玄武龜蛇，蟠虬相扶。以明牝牡，意當相須。」（中卷）試看玄武的形象，龜蛇永遠盤纏在一起，說明男子不能獨身一生，女子不能沒人相伴。雎鳩影射朱雀，朱雀爲南方之神，代表離，玄武爲北方之神，代表坎，兩者正好匹配。「乾剛坤柔，配合相色，陽稟陰受，雄雌相須」這是一條客觀規律，整個宇宙及其萬物的統一性，就在於「陰陽相須」。對於修煉的人來說，乾與坤是爐鼎，離與坎是藥物，修丹當正其心。魏

伯陽就是以《周易》的陰陽八卦思想爲基礎，溶合黃帝與老子清靜無爲的宗旨，結合外丹的燒煉方法，建立起自己的學術體系，用於指導內外丹的修煉的。

《參同契》雖然蒙上神秘的色彩，晦澀難懂，但書中却告之訣竅云：「思之務令熟兮，反復視上下。千周灿彬彬兮，萬遍將可睹。神明或告人兮，心魂忽自悟。探端索其緒兮，必得其門户。」俞琰《周易參同契發揮》注云：「讀書百遍，其義自見。百遍且然，況千遍萬遍哉，是故誦之萬遍，妙理自明。縱未得師授口訣，久之亦當自悟。其悟多在夜深或靜坐得之。」又說：「思之思之，又重思之，思之不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精誠之極也。」認爲只要反復閱讀，觸發靈感，豁然開朗，《參同契》還是能讀通的。

《周易參同契》是一部借用坎、離、水、火、龍、虎、鉛、汞諸法相，來說明煉丹養生的著作。但外丹的服餌，幾乎沒有不喪生或致殘的，因此修煉外丹只在科技史(主要是化學)上有價值。而修煉內丹，即練氣功，由於能產生神奇的養生延年，防病愈疾的功效，却越來越受到人們的重視。

有關《周易參同契》的研究著作，自五代至清代有四、五十家。最早的是五代後蜀彭曉《周易參同契通真義》三卷、《補塞遺曉》一卷。此後則有：南宋朱熹《周易參同契考異》一卷(化名「空同道士鄒訢」)。不僅糾謬正誤，釐訂文字，而且隨文詮釋，對《參同契》的內涵作了某些發明；南宋俞琰《周易參同契發揮》三卷、《釋疑》一卷。《發揮》解義細膩，既有逐字逐句的闡發，也有對一般大義的概述。同時引用了廣泛的材料與《參同契》互相發明，互相印證。《釋疑》考訂文字版本，較之朱熹《考異》尤爲詳備。元陳致虛《周易參同契分章注》一卷，是書分三十五章，按章闡述大義，疏解明白顯暢，剖析多中肯綮；明蔣一彪《古文參同契集解》等。（洪　波）

申鑒

〔東漢〕荀悅

《申鑒》，五卷。東漢荀悅撰。約成於東漢建安元年（一九六）至十四年（二〇九）之間。通行本有：清咸豐四年（一八五四）《小萬卷樓叢書》本、一九〇七年潮陽鄭氏《龍溪精舍叢書》本、一九一九年上海掃葉山房《百子全書》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》影印本、一九五八年中華書局《諸子集成》本。

荀悅（一四八——二〇九），字仲豫，潁川潁陽（今河南許昌）人，先秦荀子後裔。少好學，年十二即善說《春秋》。博聞强記，所見篇牘，一覽多能記誦，尤好著述。成年後見宦官用權，世道昏暗，乃託疾隱居，不爲人知。建安元年（一九六）應召入曹操府，旋遷黄門侍郎，累遷秘書監，與從弟彧、少府孔融侍從獻帝左右，旦夕談論，深得器重。在學術上，持自然意義上的「天人感應」說，提出人性有三品，主張法教並重以挽救社會危機。著作見存的，尚有：據《漢書》内容、《左傳》體裁撰寫的《漢紀》三十卷、《荀侍中集》一卷、《典論》一卷。已佚的有：《崇德》、《政論》及諸論數十篇。生平事跡見《後漢書》卷九十二《荀淑傳》附。

《申鑒》是一部政論性著作。《後漢書》本傳稱：「時政移曹氏，天子恭己而已矣。悅志在獻替，謀無所用，乃作《申鑒》五篇」。「申鑒」意爲申明歷史經驗以作借鑒。全書分爲五篇：政體、時事、俗嫌、雜言上、雜言

下。每篇爲一卷。明王鏊、清王謨爲之序跋。

各篇內容大意如下：

《政體》篇着重闡述法敎並重思想。它針對當時的黑暗政治，提出治國的根本原則是法敎並重：「故凡政之大經，法敎而已矣。敎者，陽之化也。法者，陰之符也。」法敎是人道之事，但它不是孤立之事，是與天道、地道密切相關的，而仁、義、禮、智、信也只是爲了實施法敎。從歷史上考察，凡國家昌盛的都是遵循了六條基本原則：承天、正身、任賢、恤民、明制、立業，能做到上述六條，就叫政體。當然，除了大的原則，還應有具體的統治方法，這就是「屏四患，崇五政」。四患者，僞、私、放、奢。僞亂風俗，私壞法度，放破禮制，奢敗家國。不消除這四患，政令就無法推行。要除四患，就是崇五政，「興農桑以養其身，審好惡以正其俗，宣文敎以章其化，立武備以秉其威，明善賞罰以統其法」。只要四患除五政立，就能「不肅而治，垂拱揖遜。而海內平矣」。

《時事》篇列舉當時所應施行之二十一件事，較雜。其中第六件論德刑並用，認爲施德施刑須視民情而定，如果「設必違之敎，不量民力之未能，是招民於惡也，故謂之傷化。設必犯之法，不度民情之不堪，是陷民於罪也，故謂之害民。莫不興行，則一毫之善，可得而勸也，然後敎備。莫不避罪，則纖公之惡，可得而禁也，然後刑密」。道德戒律和法律措施應當據實際情況而定，使百姓經過努力能够達到，千萬不能高不可及，否則就是故意整治百姓。在第九條中，抨擊了豪强兼拼土地的行徑，爲了防止兼拼，主張「耕而勿有」。認爲當時有人要恢復井田制是現實的想法。只有「耕而勿有」，也就是說，允許耕者有土地的使用權而取消其所有權，才能杜絕土地的自由買賣。

《俗嫌》篇着重批判當時流行的一些迷信說法，提出自然意義上的「天人感應」說：「人承天地，故動靜順焉。順其陰陽，順其日辰，順其度數，內有順實，外有順文，文實順，理也，體徵之符，自然應也」。天人相應的實質就是人順天地自然而活動。本篇對風水之說也進行了批判。指出，按照迷信說法、東方主生，但死者不鮮；西方主殺，但生者不少。南方屬火，但居住不會被燒死；北方屬水，但不會淹死人。同樣年當甲子，但殷滅周興；同樣是咸陽，秦亡漢起。因此，風水無所謂凶和吉，人事變化完全是一種天地之數。

《雜言》上篇着重討論了君民、君臣關係。關於前者，提出了重民的主張：「或曰：『愛民如子，仁之主乎？』曰：『未也。』曰：『愛民如身，仁之至乎？』曰：『未也。湯禱桑林，邾遷於繹，景祠於旱，可謂愛民矣。』曰：『何重民而輕身也？』曰：『人主承天命以養民者也，民存則社稷存，民亡則社稷亡。故重民者，所以重社稷而承天命也。』」顯然，這裏繼承了先秦以來的民本思想，把民作爲國家的根基，統治者關心人民疾苦應該更甚於關心自己。關於君臣關係，認爲二者統治天下所不可缺少的，應該建立一種信賴合作的氣氛。「或問：『政治之要，君乎？』曰：『兩立哉！非天地不生物，非君臣不成治。首之者大地也，統之者君臣也』」。君離不開臣，臣也離不開君，二者是相輔相成的，互爲補充。

《雜言》下篇從人性角度闡述法教並舉的思想，其中特別提出「性三品」說加以論證。文章在列舉了先秦以來論人性的五種觀點後，稱自己唯獨贊成其中劉向的「性情相應，性不獨善，情不獨惡」的觀點，並加以進一步發揮。說：「性善則無四凶，性惡則無三仁。人無善惡，文王之教一也，則無周公管蔡。性善情惡，是桀紂無性，而堯舜無情也。性善惡皆渾，是上智懷惠而下愚挾善也」。因此，人性有上、中、下三品，上品與下品是不會變的，中品則是可以改變的，而這就體現出法教的作用。因爲人性有善的一面，故教化可行，但

人心又有惡的一面，故法不可棄。教化使善性真正發揚出來，法治使惡性趨於消滅。通通法教，可以使絕大多數百姓趨於爲善。所以法教的作用是不容輕視的。

《申鑒》所探討的問題對魏晉玄學有很大影響，尤其其人性理論直接爲韓愈所吸收，其中的社會批判思想有助於認識東漢末年的社會矛盾。

研究《申鑒》的著作有：明黃省曾《注》，清賤培名《校注》、《補遺》和《札記》，清盧文弨《校正》，清孫詒讓《條校》等。（戴洪才）

中論

〔東漢〕徐幹

《中論》，二卷。東漢徐幹撰。書於東漢建安（一九六——二一七）年間。通行本有：清咸豐四年（一八五四）《小萬卷樓叢書》本、一九〇七年潮陽鄭氏《龍溪精舍叢書》本、清光緒元年（一八七五）湖北崇文書局《百子全書》本、一九三五商務印書館《叢書集成初編》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本等。

徐幹（一七一——二一七），字偉長，北海（今山東昌樂）人，建安七子之一。幹幼讀五經，未成年，學已盡載於口，博覽傳記，言則成章，操翰成文。成年以後，見政治腐敗，世道衰微，乃閉戶自守，娛心典籍。約在

建安元年(一九六)，應召任曹操司空軍謀祭酒椽屬，五官將文學，隨操征戰，有賦記其軍旅生活。後因病辭歸故裏，於建安二十二年(二一七)死於疾疫，年四十七。徐幹爲人清玄體道，輕官忽祿，不就世榮，爲文則長於說理，行文嚴密，曹丕稱其辭文典雅，足傳於後，可爲一家之言，其學說博採衆長，不主一家，大抵原本儒學，指陳人事，而歸於聖賢之道。著作尚有：《周易徐氏義》(有《玉函山房輯佚書續編》輯本)等。後人輯爲《徐偉長集》，今存。生平事跡見《三國志·魏志·王粲傳》附。

關於《中論》的寫作緣起，與徐幹同時代人所作之《中論序》云："君之性常欲損世之有餘，益促之不足，見辭人美麗之文，並時而作，曾無闡弘大義，敷散道教，上求聖人之中，下救流俗之昏者，故廢詩、賦、頌、銘、贊之文，著《中論》之書二十篇。"

《中論》是闡述徐幹思想的主要著作，涉及面較廣。書中着重闡述了本末關係、名實關係、才性關係以及對社會政治的見解。全書分爲上下二卷，每卷各十篇。卷上：治學、法象、脩本、虛道、貴驗、貴言、藝紀、覈辨、智行、爵祿；卷下：考僞、譴交、曆數、論壽夭、審大臣、慎所從、亡國、賞罰、民數。有漢末佚名序和宋曾鞏序各一篇。

本末關系是魏晉玄學爭論的主要問題之一，但其源頭則在東漢末年。在《中論》中，本末已是一對很重要的範疇。《脩本》說："人心莫不有理道，至乎用之則異矣，或用乎己，或用乎人。用乎己者，謂之務本，用乎人者，謂之近末。君子之理也，先務其本，故德建而怨寡，小人之理也，先近其末，故功廢而仇多。"《務本》說："人君之大患也，莫大於詳於小事而略於大道，察其近物而闇於遠圖。故自古及今，未有如此而不亂也，未有如此而不亡也。……夫人君非無治爲也，失所先後故也。道有本末，事有輕重，聖人之異乎人者無

他爲，蓋如此而已矣。」顯然，在這裏，本末範疇尚不具備哲學含義，尚無思辨色彩，還只停留於社會政治問題的層面上。

名實問題也是東漢末年爭論的熱點問題。《中論》首先把它提到哲學的高度加以討論，指出「名者所以名實也，實立而名從之，非名立而實從之也。故長形立而名之曰長，短形立而名之曰短，非長短之名先立，而長短之形從之也。」（《考僞》）貴名就是貴實。這裏明確地表述了實第一性、名第二性的唯物主義名實觀。由此出發，《中論》認爲君子應該只求實而不求名，名並不重要，實才重要，即使有實無名，也能「不聞爲聞，不顯爲顯」（同上）。換言之，無名就是最大的名。這就是走到了玄學的大門口了。

東漢末年思想領域爭論的另一焦點是才性問題。才即才智性即德行。兩漢以孝治天下，選拔官吏把道德標準放在首位。曹操當政後，施行「唯才是舉」的用人路綫，對時尚是一巨大衝擊，因而引起廣泛討論。《中論》貴才，兼重德藝，認爲理想人格應該智德藝三者兼備，如三者不可得兼，則以智爲貴。「或問曰：士或明哲窮理，或志行純篤，二者不可兼，聖人將何取？對曰：其明哲乎！夫明哲之爲用也，乃能殷民阜利，使萬物無不盡其極者也。聖人之可及，非徒空行也，智也。」（《智行》）聖人之所以貴智，就在於它能立功立事，有益於社會和人民。如果一個人德行雖好，但却不關心社會和百姓，也不值得稱道。這種思想和曹操的用人路綫是一致的，在當時歷史條件下，有進步意義。

曹丕稱《中論》是能傳於後世的一家之言，可見它在當時是被崇的。它所表述的思想在一定意義上是對曹操政治路綫的理論論證，同時對玄學的產生也有一定影響。

有關研究《中論》的著作，主要有：明歸有光《中論輯評》一卷、清陳鱣《中論札記》二卷、錢培名《中論札

記》一卷、俞樾《讀中論》一卷、《中論平議補録》一卷。此外，孫詒讓有條校。（戴洪才）

傷寒論

〔東漢〕張仲景

《傷寒論》，又名《辨傷寒》，《傷寒雜病論》中的傷寒部分，十卷。東漢末年張仲景撰。撰於東漢建安十年（二〇五）後。通行本有：金成無己本、明萬曆二十七年（一五九九）趙開美復刻宋本、一九五五年重慶人民出版社本。

張仲景（約一五〇——約二一九），名機，以字行，南陽郡（今河南南陽）人。少年時，曾訪何顒。何顒說他「閑思精，而韻不高，後將爲良醫。」（《太平御覽》七百二十二引《何顒別傳》）學醫於同郡張伯祖，盡得其學。靈帝時，舉孝廉。獻帝建安（一九六——二二〇）中，往荆州，劉表命其爲長沙太守。自建安元年（一九六）起，疾病流行，人口大減，於是以長桑、扁鵲、陽慶、淳于意爲典範，悉心研究醫藥。曹操佔有荆州後，張仲景北上中原。在許昌，遇王粲。發現粲有疾病，尚處於潛服期，預言四十歲當眉毛脱落，半年而死。並給予五石湯，説服後可愈。王粲不信，得藥未服，後果如其所説。他認爲人與萬物一樣，「因風氣而生長。風氣雖能生萬物，亦能害萬物。」（《金匱要略》）人應當重視養生，「不令邪風干忤經絡」，一旦邪入經絡，務必在其「未流

傳臟腑，即醫治之。」（同上）經絡穴位，「陰陽合通，玄冥幽微」（《傷寒論序》），變化難明，但才高識妙的人，也能探明理緻。反對巫祝治病，反對庸醫敷衍，還反對「各承家技」，不會貫通提高。提倡「留神醫藥，精究方術」，用於「上以療君親之疾，下以救貧賤之民，中以保身長全，以養其身。」（同上）死後，弟子衛汛、王叔和傳其術。著有《傷寒雜病論》，其弟子王叔和將傷寒部分與雜病部分分開，使之成爲《傷寒論》、《金匱要略》兩書，今存。又著《評病要方》、《療婦人方》、《張仲景藥方》，已佚。生平事跡見《傷寒論序》、《何顒別傳》、《名醫錄》、《傷寒論林億序》等書。

張仲景寫作《傷寒論》的直接動因，與其家族命運相關：「余宗族素多，向餘二百，建安紀年以來，猶未十稔，其死亡者，三分之二，傷寒十居其七。」（《傷寒論自序》）他深「感往昔之淪喪，傷橫天之莫救」（同上），乃發憤鑽研醫藥。根據《素問》、《靈樞》、《難經》、《陰陽大論》、《胎臚藥錄》等醫藥典籍，尤其是《素問》的《陰陽離合論》、《玉機真藏論》、《熱論》、《刺熱論》等篇中關於六經的理論，並結合他人與自己的臨床經驗，著成《傷寒雜病論》十六卷。

《傷寒論》是論述傷寒類急性傳染病的專著。原書二十二篇，其中《辨脈》、《平脈》、《不可發汗》等篇，宋時已不用，今存三九八條一一二方，分屬下列十篇：一、辨太陽病脈證並治上，二、辨太陽病脈證並治中，三、辨太陽病脈證並治下，四、辨陽明病脈證並治，五、辨少陽病脈證並治，六、辨太陰病脈證並治，七、辨少陰病脈證並治，八、辨厥陰病脈證並治，九、辨霍亂病脈證並治，十、辨陰陽易差後勞復病脈證並治。書前有自序、宋高本衡進書序、嚴器之序、明鄭佐、江瓘序、清四庫館臣進書序。

《傷寒論》根據急性外感傳染病特有的和共有的，不同階段的發病、治療及其結果，所表現出的症狀和

體徵，將其分爲太陽病、陽明病、少陽病、太陰病、少陰病、厥陰病六大類。從每類疾病中，概括出能反映病理機制的基本症狀、體症和脈象等方面，以其爲本經總綱，作爲辨證依據。即從病症的具體轉變過程中，辨識病理變化，掌握病候實質，形成六經辨證。證候變化的表里之分、寒熱之別、虛實之差，又以陰陽之異爲其總和，已經具備陰陽、表里、寒熱、虛實八綱辨證的雛形。以辨證爲基礎的論治，既有嚴格的原則性，又有相當的靈活性。三陽病一般是以驅除病邪爲基本原則，而三陰病則以恢復人體抗病能力爲基本原則，但始終强調「隨證施治」，要分別主次、輕重、緩急，後人從中總結出八大治療原則，即邪在肌表用汗法，邪壅於上用吐法，邪實於裏用下法，邪在表裏用和法，寒症用溫法，熱症用清法，虛症用補法，積滯、腫塊類症用消去法。八法根據病情，或單獨使用、或相互配合，應用一百十二方來治療。處方中的每味藥該如何用，都有較爲明確、嚴謹的說明，並指出藥物配伍及增減的原則。總之，從辨證經立法、擬方、製藥到服用，層層緊相聯繫，形成一個辨證論治的整體係統，體現人與自然、人體內部的辨證哲理。

《傷寒論》是現存中醫著作中最早係統論述外感疾病的著作。它是基礎理論與臨床實踐密切結合的產物，又豐富和發展了醫學理論、治療方法以及蘊含於其中的哲學思想，爲後世中醫、中藥的發展奠定重要基礎，對醫學辯證法和科學方法論，也有相當貢獻。直至今天，它還是中醫的基本典籍，對人們去除疾病恢復健康起着一定作用。

研究《傷寒論》的著作衆多，歷代名家整理詮述者數以百十計，主要有宋林億校、秦又安《傷寒論校勘記》，金成無己《傷寒論注》，明方有執《傷寒論條辨》，清張志聰《傷寒論集注》，湖北中醫學院主編《傷寒

論》，研究其思想內容的有北京中醫學院醫史教研室編《中國醫學史講議》、北京中醫學院主編《中國醫學史》、杜石然等編著《中國科學技術史稿》等有關章節。

（賀聖迪）

昌言

〔東漢〕仲長統

《昌言》，又名《仲長子昌言》、《仲長統論》、《費山子》，一卷，或作二卷。東漢末年仲長統著。作年無考，可能不是一時之作。原著三十四篇，一作二十四篇，十餘萬字。隋時分爲十二卷，至宋僅存二卷十五篇，其後繼續佚失，明清時有輯本流傳。通行本有：一、明胡維新輯《仲長統論》一卷，有萬曆間《兩京遺編》本、《叢書集成初編》本、《元明善本叢書十種》本；二、明歸有光輯《費山子》一卷，有天啓六年（一六二六）《諸子彙函本》；三、明葉紹泰輯《昌言》一卷，有崇禎十五年（一六四二）《增訂漢魏六朝別解》本；四、清嚴可均輯《昌言》二卷，收入《全上古三代秦漢三國六朝文》，有嘉慶中《四録堂類集》本、中華書局一九五八年本；五、清馬國翰輯《仲長統昌言》二卷，收入《玉函山房輯佚書》，有光緒九年（一八八三）長沙嫏嬛館本、上海古籍出版社一九九〇年本。六、清王仁俊輯《仲長子昌言》一卷，收入《玉函山房輯佚書續編三種》，有上海古籍出版社一九八九年本。

仲長統（一八〇——二二〇），字公理，祖籍山陽高平（今山東省鄒縣西南）。少年好學，博覽羣書，善於

文辭。二十歲左右，在幷（今山西及陝西北部）、冀（今河北、山西、河南黃河以北及遼寧遼河以西）、青（今山東北部及河北吳橋縣地）、徐（今江蘇西北，山東南部及安徽東北）之間游歷，訪師交友，探討學問。曾游說幷州刺史高幹，指出他「有雄志而無雄才」，「好士而不能擇人」。意見未被採納，辭退而去。此後爲幷、冀之士所器重。漢獻帝時因尚書令荀彧推荐，擔任尚書郎。以後又參與曹操軍事，不久仍任尚書郎。他對社會歷史及其發展趨勢，治國平天下的政策有自己的見解，但無從實踐其主張。失望之餘，由信奉儒家學說轉爲推崇老莊思想，想往「陵霄漢出宇宙」（《樂志論》）的境界。說：「百慮何爲，至要在我」（《見志詩》），意欲解脫人世憂愁，「敖翔太清，縱意容治」（《見志詩》），求得「六合之內，恣心所欲」（《見志詩》）的逍遙游。另著有詩文若干（今存《答鄧羲社主難》、《尹文子序》、《樂志論》與《見志詩》二首）。生平事跡見《三國志·劉劭傳》注引繆襲《昌言表》、范曄《後漢書·仲長統傳》。

《昌言》是一部政論著作。「昌言」，意爲「當言」。《後漢書》本傳說：「統每論說古今世俗行事，恒發憤嘆息，因著論名曰《昌言》，凡三十四篇，十餘萬言。」嚴可均輯本由略載於本傳的《理亂》、《損益》、《法誡》三篇及篇名佚失的若干段文字組成。

《理亂》篇論述社會歷史發展規律及其發展趨勢，認爲社會歷史發展的規律是「亂世——治世——再亂世——再治世」的循環往復。作者沒有論述社會初期的情況，而是從豪傑「未始有天下之分」的時候說起。那時各社會集團的豪傑爭奪統治天下的權力，相互「角智」，「角力」。結果是某一方消滅爭雄的其他各方，成爲社會的統治集團。此時，「豪傑之心既絕，士民之志已定，貴有常家，尊在一人。」社會進入治世階段。其特徵是「將天之下，賴我而得生育，由我而得富貴，安居樂業，長養子孫。」即使是才智下愚的統治者，也能使

「天下晏然，皆歸心於我。」統治者因此「自謂若天地之不可亡」。於是，「熬天下之脂膏，斲生人之骨髓。」社會矛盾再度激化，各種勢力的爭奪十分激烈。舊王朝土崩瓦解，豪傑之未有天下者又起而逐鹿，社會再墮入亂世。經過一番角逐，隨着新王朝削平羣雄，又爲治世所代替。由此，他認爲歷史的發展，是一個「存亡以之迭代，政亂從世周復」的循環過程。一亂一治相間的歷史發展，其基本特徵是「亂世長而化世短」，基本趨向是越來越亂，自秦始皇統一到現在「不及五百年，大難三起」，「變而彌猜，下而加酷，推此以往，可及於盡也」。思考社會的未來，他悲觀消極地說：「不知來世聖人救此之道，欲何至邪？」他進一步探索治亂相間，越來越亂的原因，將其歸結爲：「目能辯（辨）色，口能辯味，體能辯寒溫」，使人追求物質上的享受，姦人爲「擅無窮之福利」，不擇手段地奪取財富。

《損益》篇提出治理天下的原則和政策。指出「作有利於時，制有便於物，可爲也。事有乖於數，法有翫於時，可改也。」作者用發展變化的觀點看待制度。認爲制度應當隨事物的改變而改變，「行於古有其跡，用於今無其功者，不可不變。」說分封制由於「分王子弟，委之以士民之命，假之以殺生之權」，必然「上有篡叛不軌之姦，下有暴亂殘賊之害」。漢代初年諸侯王的行政治民權被「割奪，卒至於坐食奉祿」，是「變之善，可遂行者也」。如果政治實踐證明，「變而不如前，易而多所敗者」，那就「不可不復」行舊制。如井田變爲分田無限，出現田連方國的豪人。他們「榮樂過於封君，勢力强於守令。財賂自營，犯法不坐」。只有恢復分封制，才能「張太平之紀綱，立至化之基趾，齊民財之豐寡，正風俗之奢儉」。再如漢文帝廢除肉型，使「殺之者甚重，髡之則甚輕」。這是「忍於殺人，不忍於刑人也」，宜恢復肉刑，「令五刑有品，輕重有權，科條有序，名實有正」。治理天下者本着：「制國以分人，立政以分事」的原則，要「明版籍」、「審什伍」、「限夫田」、「定五

刑」、「益君長」、「急農桑」、「去末作」、「敦教學」、「表德行」、「覈才藝」、「簡精悍」、「修武器」、「嚴禁令」、「倍賞罰」、「糾游戲」、「察苛刻」。除這十六條治理方案，還需實行更制遠州之縣的境界，用法制化理人人民，選用必取善士，優給官吏俸祿，租稅十分取一等。

《法誡》篇論述了兩漢的政治體制問題。對於國家政權的組織形式，作者主張實行三公制。他說：「夫任一人則政專，任數人則相倚。」因爲「政專則和諧，相倚則違戾。和諧則太平之所興也，違戾則荒亂之所起也」，反對「權移外戚之家，寵被近習之豎」。「母后之黨，左右之人」左右政治，是「常然之敗」的原因。

佚名各篇的思想內容，大至有下列幾點。關於天道人事關係，他强調：「人事爲本，天道爲末。」這一主旨表現在學術上，便爲「唯人事之盡耳，無天道之學也。」（《羣書治要》卷四十五），要以人事來取代天道。他肯定「自審己善」（同上）不持天道的統治者，貶斥「不求諸己而求諸天」的「下愚之主」（同上）。將有關天人之間的理論分爲「知天道」和「用天道」二種。「知天道」的巫醫卜祝是愚惑之人，他們所搞的變怪忌諱是「可笑事」。「用天之道」係「指星辰以控民事，順四時而興功業」（同上），要求以人事配合天時，如以勤於耕種配合「青春至焉，時雨隆焉」（同上），取得畝鍾之谷，以「和神氣，懲思慮，避風濕，節飲食，適嗜欲」（同上），來養生求得長壽。進而認爲「行氣可以不饑不病」，甚至「不死」（《抱朴子內篇·至理》）成仙。

在人事上，作者反對外戚宦官執政。外戚「輔政，而所賴以治理者甚少，而所坐以危亂者甚多」（《羣書治要》卷四十五引）。宦官專權的結果是「天下」的破壞。因此，在官吏人選上，只能「使通治亂之大體者，總綱紀以爲輔佐，知稼穡之艱難者，親民事而佈惠利」（《羣書治要》卷四十五引）。官員的進級提升，即使是賢才，也要「以級次進焉」（《玉函山房輯佚書》子編·儒家類《仲長子昌言》卷下），反對不次之擢。爲政治民，

主張德刑並用：「德教者，人君之常任，而刑罰爲之佐助焉。」（《羣書治要》卷四十五引）如果時勢變異，反抗統治者的「奸仇」成羣，那就用「嚴刑峻法」來「破其黨」；正當「革命」期間，則以「征伐用兵」來「定其業」，開創新朝。對於孝的傳統思想，作者也給予修正。先肯定了子女要「不去乎父母之側，不倦乎勞辱之事，唯父母之所言也，唯父母之所欲也。」然而，不是絕對的唯命是從，要看父母言行是否合於義理。如果父母的言行不合於義理，那就不必聽從，對於父母做錯的事，爲了「行道」，「可有所壞」（《羣書治要》卷四十五引）。如「父母欲爲奢泰侈靡」，便「可違而不許也」，「父母不好學問」，「可違而學也」（《羣書治要》卷四十五引）。

天道人事的種種認識，在與事物接觸中獲得。「食魚鱉」見「藪澤之形」，「觀草木」知「肥墝之勢」（《齊民要術序》引）。與士談話「知其術之深淺」，試以辦事，「知其能之高下」（《羣書治要》引《昌言》）。認識是所處環境的反映，在某種特定環境中的人，因爲「積習」、「生然」的關係，不能够「自知非者」（《齊民要術序》引），但人的認識，必須堅持是非的客觀性和名實的一致性。

《昌言》的內容立足於現實，注重人事，强調人對於自然的自覺能動性，這在一定程度上把人從神、天命的束縛中解放了出來，人之爲人的理性受到了重視。所提出的一係列政治原則和措施切中時弊，不僅對當時具有積極意義，於後世也有指導作用，所以范曄、魏徵、馬聰等人將其摘錄在《後漢書》、《羣書治要》、《意林》等書中。同時，它對古代自然科學與哲學的發展，也起了有益的作用。

研究《昌言》，始於曹魏繆襲。他認爲它是「足以繼西京董、賈、劉、楊」（《昌言表》）的著作。清嚴可均說，該書闡陳善道，指柯時弊，剴切之忱，踔厲震蕩之氣，有不容摩天者。繆熙伯方之董、賈，劉、楊，非過譽也。」（《昌言序》），侯外廬則認爲仲長統是「漢代正統思想的最後清算者。」（《中國思想通史》第二卷）研究仲長統

的專著，有李儁《仲長統的政治思想》、劉邦富《仲長統》，以及姚舜欽《秦漢哲學史》、馮友蘭《中國哲學史新編》、任繼愈主編《中國哲學史》、金春峯《漢代思想史》、祝瑞開《兩漢思想史》等有關章節。（徐　冰）

理惑論

「東漢」牟子

《理惑論》，又稱《牟子》、《牟子理惑論》，一篇。據唐神清《北山録》稱，原名《治惑論》，唐人避高宗李治諱改今名。相傳東漢末年牟子著。原收在劉宋陸澄的《法論》中，書名下有小注：「一云蒼梧太守牟子博傳」。《隋書·經籍志》著録爲「《牟子》二卷，後漢太尉牟融撰」。後被梁代僧祐收入《弘明集》。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本、大正藏本、頻伽藏本等。

牟子，東漢末、三國初人。先學儒，後來信奉佛教。他博覽經傳，也讀神仙家之書，但認爲虛誕不可信，常以五經難之。東漢中平六年（一八九）靈帝死後，天下混亂，他與母避難交趾，二十六歲回故鄉蒼梧（今廣西梧州市）娶妻。因感「方世擾攘，非顯己之秋」，執意不仕，而改志於佛教，兼研《老子》。「世俗之徒多非之者，以爲背五經而向異道」。牟子的這種學術轉向引起了當時儒者的非難，說他背離儒家經義而接受異道。爲此，牟子便作《理惑論》答辨，針對佛教傳入中國後所引起種種議論和疑難，分別給以辨解。

《理惑論》由三十九章構成(不立標題)，初首的一章一般稱爲《序傳》，末尾的一章通常稱爲《跋》，正文有三十七章或稱三十七篇。《序傳》部分介紹牟子的經歷和著書緣由，其中一些可以補史籍的不足。文中採取自設賓主(一問一答)的體裁，所假設的「問者」是個從北方來的儒者，對佛教提出種種疑難。而設置的答者是牟子，根據對方提的不同問題引經據典地予以解答。主要記述：釋迦牟尼出家、成道、傳教的事跡，佛經的卷數及戒律的規定，佛教關於生死問題的觀點；佛教在中國初傳的情況等。據稱因看到「佛經之要有三十七品，老氏《道經》亦三十七篇」，故效法而爲三十七條問答。

牟子精通儒家經傳，又博覽諸子百家之書，信奉佛教，欣賞《老子》，他是從中國傳統觀點來理解佛教的。《理惑論》認爲佛教與中國封建社會的傳統思想並無根本對立，其總的思想傾向具有鮮明的佛教、道家、儒家一致特別是佛教、道教一致的觀點。爲中國較早的闡述佛教原理的書籍。

關於此書的作者，長期以來，中外頗多爭議。明末胡應麟在《四部正訛》裏指出，《理惑論》的作者牟子不是牟融，但又相信是漢人所作。清代孫星衍將《理惑論》收入《平津館叢書》，其學生洪頤煊爲之作序，說牟子即牟融不可信，認爲其文近於漢魏，故收入叢書。晚清學者孫詒讓則確認此書爲東漢牟子所作。梁啓超作《牟子理惑論辨僞》，否定牟子真有其人，認爲此書是後世僞造，內容文字都不佳，「爲晉六朝鄉曲人不善屬文者所作」。而湯用彤、周叔迦則與孫詒讓持相同的觀點。呂澂在《中國佛學源流略講》中亦認爲「應該屬於僞書」，「作者決非漢末時人」，因「當時佛家的學說不會有書內記載的情況」，推定爲「約當晉宋之間」所出。日本學者山內晉卿、福井康順肯定此書爲牟子所作，但常盤大定、松本文三郎等則認爲是僞書。法國學者馬司帛海也認爲是僞書，但伯希和又肯定它是牟子所作。（郭建慶）

魏晉南北朝編

諸葛亮集

〔三國〕諸葛亮

《諸葛亮集》，又名《諸葛忠武侯文集》、《諸葛丞相集》，四卷。三國時蜀國諸葛亮撰，陳壽編。成於西晉太始十年（二七四）。但陳壽原編定至宋時已佚失，明清時重輯。通行本有：明婁東張氏刻《漢魏六朝百三名家集》本、明崇禎十五年（一六四二）采隱山居刻《增定漢魏六朝別解》本、清同治五年（一八六六）福州正誼書院刻《正誼堂全書》本、光緒三十二年（一九〇六）成都二仙庵刻《重刊道藏輯要》本、光緒三十四年（一九〇八）柏經正堂刻《西京清麓叢書續編》本、一九六〇年中華書局本（據清張澍編《諸葛忠武侯文集》整理點校）等。

諸葛亮（一八一——二三四），字孔明，號卧龍，琅邪陽都（今山東沂南）人。少有逸羣之才，英霸之器，身長八尺，容貌甚偉，爲時人所重。東漢末年，隨叔父避難於荆州隆中（今湖北襄陽西），躬耕於野，但廣涉典籍，留心世事，以圖一展抱負。漢獻帝建安十二年（二〇七），應劉備之請，提出了著名的隆中對，出山相助，成爲劉備的得力助手和主要謀士。建安十三年，年僅二十七歲的諸葛亮獻聯吳拒曹之策，并親往東吳，舌戰羣儒，獲赤壁大戰之捷。建安二十六年，擁戴劉備稱帝，任丞相。劉備死後，輔佐其子劉禪，兢兢業業，鞠躬盡

瘁。蜀後主建興三年(二二五)，七擒孟獲，平定南夷。建興六年至建興十二年，五次伐魏。在最後一次伐魏時，死於五丈原軍中，葬於定軍山(今陝西勉縣東南)，謚忠武侯。當政期間，勵精圖治，賞罰嚴明，推行屯田政策，改善和少數民族的關係，推進了蜀地的經濟文化發展。諸葛亮雖戎馬倥偬，但仍勤於著述，據清人姚振宗考證有下列諸種：《諸葛亮漢書音》一卷、《諸葛亮論前漢事》一卷、《諸葛故事》、《諸葛武侯上事》九卷、《諸葛亮貞潔記》一卷、《諸葛亮哀牢國譜》、《諸葛武侯集誡》二卷、《諸葛武侯女誡》一卷、《諸葛亮兵法》五卷、《諸葛亮木牛流馬法》、《諸葛亮八陳圖》一卷、《蜀丞相諸葛亮集》二十五卷。但上述各書均已亡佚，殘存篇章則被輯入《諸葛亮集》。《三國志》卷三十五有傳。

陳壽編定的《諸葛亮集》共二十四篇，凡十萬四千一百一十二字。清人的輯本卷數各有不同，中華書局刊行的張澍輯本凡十一卷，其中文集四卷、附錄二卷、故事五卷。除文集四卷是諸葛亮的著作以外，其餘諸卷都是有關諸葛亮的資料，如劉備、劉禪等致諸葛亮的詔書，後人對諸葛亮的評論，有關諸葛亮家世、遺事、用人、制作、遺蹟的資料等。文集卷一爲書信，卷二是對下屬的教誨和評論，間或有些兵法內容，卷三《便宜十六策》論治國之道，卷四《將苑》闡述了軍事思想。

《文集》中反映的有關諸葛亮如何治國的政治思想，歸納起來，主要有以下幾點：

一、立綱紀、和上下。諸葛亮非常强調正綱理紀的重要性，認爲三綱不正，六紀不理，國家就會大亂，因此，治國必須先理綱紀，這樣才能綱舉目張，治好國家。但是，强化等級秩序的方法並不僅僅是靠强迫、專制、淫威，爲君者、爲上者、爲尊者盡到自己的責任與義務更爲重要。「上不可以不正，下不可以不端。上枉下曲，上亂下逆。故君惟其政，臣惟其事，是以明君之政修，則忠臣之事舉。」(卷三《便宜十六策·君臣》。

以下同策)由此，他十分强調以身作則是爲政的一條重要原則。只有樹立好榜樣，才能使法令暢行無阻。否則，「身不正則令不從，今不從則生變亂」(《教令》)

二、廣視聽，納忠諫。《視聽》寫道：「爲政之道，務於多聞，是以聽察采納衆下之言，謀及庶士，則萬物當其目，衆音佐其耳」，這樣才能耳聰目明，舉措得當。反之，「或有吁嗟之怨而不得聞，或有進善之忠而不得信。怨聲不聞，則枉者正得伸，進善不納，則忠者正得信，邪者容其姦。」如此，大亂必至。諸葛亮認爲，要真正做到采衆下之謀，爲君爲上者要勇於納諫，爲臣爲下者要敢於諫諍。「故君有諍臣，父有諍子。當其正義，則諍之。將順其美，匡救其惡。惡不可順，美不可逆。順惡逆美，其國必危。」(《納言》)

三、舉賢才，安百姓。《舉措》說：「治國之道，務在舉賢」，「失賢而不危，得賢而不安，未之有也。」國家不治，民不聊生，根源就在於沒有用賢。諸葛亮反對東漢以來以門第族望取士擇官的辦法，主張不拘一格，廣致賢才，尤其要注意從隱逸卑賤中選拔人才，「柱以直木爲堅，輔以直士爲賢。直木出於幽林，直士出於衆下。故人君選舉，必求隱處。」(同上)那麼，什麼是賢才呢？根本標準就在於看他治理百姓的政績，能安民富國者就是賢才，應該舉遷，不能者就是貪惰，就必須黜退。

四、明法令，嚴賞罰。諸葛亮認爲嚴明法紀、賞善罰惡是保證國家的秩序、生機和力量的根本措施。他說：「賞賜知所施，則勇士知其所死；刑罰知其所加，則邪惡知其所畏。」(《賞罰》)如果沒有法制，國家就會陷於危亂。那麼，怎樣做到嚴明賞罰呢？作者提出要從三方面着手。首先，必須先令而後誅。「先令而後誅，則人親附。畏而愛之，不令而行。」(同上)其次，賞罰均平，親仇不避。「賞罰不由，則人死服」，「賞罰不正，則忠臣死於非罪，而邪臣起於非功。」「賞賜不避怨仇，則齊桓得管仲之力；誅罰不避親戚，則周公有殺

弟之名。」(同上)最後，還要力戒以喜怒行賞罰。要做到「怒不犯無罪之人，喜不從可戮之士。」(《喜怒》)「故賞不可虛施，罰不可妄加。賞虛施則勞臣怨，罰妄加則直士恨。」(《賞罰》)

《文集》中反映的有關諸葛亮的軍事思想，歸納起來主要有：

一、軍隊的基礎在士兵。諸葛亮認爲，「有制之兵，無能之將，不可以敗；無制之兵，有能之將，不可以勝。」(卷二《兵要》)因此，了解敵情也就是了解其士卒之心。將士心齊人和是克敵制勝的首要條件，「用兵之道，要在人和」(卷四《將苑》)。要做到這一點，將帥就必須關心士卒的生死疾苦：「古之善將者，養人如養己子。有難，則以身先之；有功，則以身後之；傷者，泣而撫之；死者，哀而葬之；饑者，舍食而食之。寒者，解衣而衣之；智者，禮而祿之；勇者，賞而勸之。將能如此，所向必捷矣。」(同上)

二、嚴肅軍紀。「夫一人之身，百萬之衆，束肩斂息，重足俯聽，莫敢仰視者，法制使然也。」(同上)爲了嚴明軍紀，制定了將士七禁：輕、慢、盜、欺、背、亂、誤(《便宜十六策·斬斷》)。干犯這七條禁令者，一律嚴懲不貸。

三、嚴格訓練。諸葛亮認爲，戰鬥力不僅來自於紀律，更主要的是來自於嚴格訓練，「不教而戰，是謂棄之。」(《便宜十六策·教令》)對士兵的訓練要從五個方面進行：「一曰，使目習其旌旗指麾之變，縱橫之術；二曰，使耳習聞金鼓之聲，動靜行止；三曰，使心習刑法之嚴，爵賞之利；四曰，使手習五兵之變，鬥戰之備；五曰，使足習周旋走趨之列，進退之宜。」(同上)這樣，就能做到部伍嚴整，進退中節，戰無不勝。

四、量力用兵，有備無患。所謂量力而行，就是兵不在多而求精，無益無能之兵罷去可也。在戰鬥的過程中，要非常注意愛惜和保存兵力，攻堅不下，不要硬拚，「攻不可再，戰不可三。量力而用，用多則費」(《便宜十六策·治軍》)。每一次戰爭前，糧食和兵器的准備必須十分充分，「軍以糧食爲本，兵以奇正爲始，器

械爲用，委積爲備。故國困於貴買，貧於遠輸。」（同上）因此，他十分重視武器的打造和戰爭物資的轉運法，創造了一種一次能發射十只鉄箭簇的連弩和木牛流馬。

五、避實擊虛，以衆待寡。諸葛亮認爲，任何强大的軍隊內部都不是鉄板一塊，都有强弱差異，這就要求在戰鬥有所棄取，以我之强敵彼之弱。他舉例說，兵有上、中、下三等。「下不足以與其上也，吾既知之矣，我既棄之矣。中之不足於與吾上，下之不足以與吾中，吾不既再勝矣乎？」（卷二《兵法》）由此，他說明要以我之强對敵之弱，以我之堅對敵之瑕，「以近待遠，以逸待勞，以飽待饑，以實待虛，以生待死，以衆待寡，以旺待衰，以伏待來。」（《便宜十六策·治軍》）如果不就敵之瑕而攻，則天下皆爲强敵。（戴洪才）

人物志

〔三國〕劉劭

《人物志》，三卷，十二篇。三國時魏國劉劭撰。通行本有：《漢魏叢書》本、《龍溪精舍叢書》本、《四部備要》本、《四部叢刊》本、上海涵芬樓影印明正德刊本等。

劉劭（一八二——二四五），字孔才，廣平邯鄲（今屬河北）人。魏文帝時爲尚書郎、散騎侍郎。明帝即位，出任陳留太守，重視教化，百姓稱之。嘗受命作《許都》、《洛都》兩賦，對明帝外興軍旅，內營宮室「皆諷

諫焉。」又奉命集五經羣書，以類相從，而爲《皇覽》一書，作《都官考課》七十二條和《說略》一篇。正始中執經講學，賜爵關內侯。此外，還著有《樂論》（十四篇）、《情論》，今皆不傳。事跡見《三國志》卷二十一本傳。

《人物志》是現存第一部以品鑒人物的才性（才能與德性），選拔人材爲內容的著作。它適應魏制「九品中正」，量才授官的實際需要，從辨析才性差異的「才性論」出發，通過對人的形質、體貌、言行的考察試圖找出考核鑒定人物的標准。以爲這樣即可觀外以測內，察微而知著，得到名實相符的結論。

上卷，四篇：九徵、體別、流業、材理。

《九徵》從人的外部特徵，以觀察才性，評其差異，定立名目。所謂「九質之徵」包含神、精、筋、骨、氣、色、儀、容、言，它們同人內在的智能、德行、情感、個性有關。

《體別》將人物的個性分別爲强毅、柔順、雄悍、懼慎、凌楷、辯博、弘普、狷介、休動、沉靜、樸露、韜譎十二類，并逐類分析它們各自的特徵、長處和弱點。

《流業》將人物之才分爲清節、法家、術家、國體、器能、臧否、伎倆、智意、文章、儒學、口辯、雄傑十二類，并各自描述其不同特點。

《材理》將理分爲四部，即「道之理，事之理，義之理，情之理」。如果人之「質」與「理」合，則有「四家之明」，即「道理之家」、「事理之家」、「義理之家」、「情理之家」。因爲四家之明相異，故有「九偏之情」，即人性中九種性格的偏向。此外，作者還提出了「似是而非」的「七似」，「辭勝理滯者」的「三失」，性格「强良竟氣」者的「六拘」等看法，最後從正面提出聰思明達者的「八通」。

中卷，五篇：材能、利害、接識、英雄、八觀。

在《材能》中，作者提出人的才能有大小、標準不一，要量力而授，所任乃濟。作者分析了八種能力：自任、立法、計策、人事、行事、權奇、司察、威猛。而「能」出於「材」，材能既殊，則「任政亦異」，要根據不同材能授以不同官職。

《利害》篇與《流業》篇相配合，分述不同材能之人在建法陳術、建功立業時會產生不同利害。這幾種人是節清、法家、術家、智意、臧否、伎倆。以「清節之業」爲最上，「其爲業也無弊而常顯」，逐次下降，至「伎倆之業」爲「治本之末也」。

《接識》論述「推己接物」的識見。具各種不同材能的人有不同的識見，所謂「一流之人，能識一流之善，二流之人，能識二流之美」。

《英雄》中的「英雄」指文武之才。「聰明秀出謂之英，胆力過人謂之雄。」作者說：「聰明者，英之分也，不得雄之胆則說不行。胆力者，雄之分也，不得英之智，則事不立。」本篇主旨在論說一人之身只有兼有「英」「雄」兩種才時，才能成大業。

《八觀》篇是與《九徵》篇相配合的。《九徵》從外部特徵觀察人，《八觀》則根據實際行動檢驗人物的才性。這八觀分別爲：「觀其奪救，以明間雜；觀其感變，以審常度；觀其志質，以知其名；觀其所由，以辨依似；觀其愛敬，以知通塞；觀其情機，以辨恕惑；觀其所短，以知所長；觀其聰明，以知所達。」

下卷，三篇：七繆、效難、釋爭。

《七繆》認爲人物難以鑒察，以情鑒察人物猶有七種繆誤。這七繆分別爲：「察譽，有偏頗之繆；接物，

有愛惡之惑，度心，有大小之誤；品質，有早晚之疑；變類，有同體之嫌；論材，有申壓之詭；觀奇，有二尤之失。」針對七繆，作者分別提出了糾正的辦法。

《效難》主要闡說人材的難察和舉薦之難。人材精微，知之實難，效荐則更難。即「有難知之難，有知之而由得效之難」。作者詳細分析這「二難」的緣由。

在《釋爭》中，作者認爲，「善似不伐爲大，賢以自矜爲損」，故君子必須「釋忿去爭」，「內勤己以自濟，外謙讓以敬懼」，唯其如此，才能得榮福。而小人則反是：「矜力伐能，好以陵人」，結果「兩頓俱折」。作者詳細分析謙讓與忿爭的利弊得失，指出「君子知自損之爲益，故功一而美二。小人不知自益之爲損，故一伐而並失。」作者還引了老子的話「夫惟不爭，故天下莫能與之爭」，說明君子忍讓不爭的好處。

總起來看《人物志》一書，論人之質量，以儒家的「中和」爲貴，稱贊「中庸之道」，以爲「兼德而至，謂之中庸，中庸也者，聖人之目也」。注意人才與能力的差異，主張「考課核實，量能授官」。但全書兼有名、法、道、儒各家思想，如以道家「無味」「無名」來解釋儒家的「中庸」等。《人物志》是漢末以來崇尚人物品藻思潮的產物，同時又開了魏晉名理玄談之風氣，它反映了從漢到魏思想的新變化。（趙志偉）

論語集解

〔三國〕何晏

《論語集解》，又名《集解論語》、《何晏集解》、《論語注疏》等，二十卷。另有十卷本并行於世。三國魏何晏著。版本頗多，且又多與其他注疏合併刊行。通行本有：清光緒十五年（一八八九）德青傳氏據唐卷子本影印《簠廬叢書》本、清光緒八年（一八八二）遵義黎氏據日本正平本影印《古逸叢書》本、清同治八年（一八六九）浙江書局據明崇禎永懷堂刻本校刻《十三經古注》本、清嘉慶二十一年（一八一六）揚州阮氏文選樓刻《十三經注疏》（附校勘記）本等。

何晏（約一九〇——二四九），字平叔。南陽宛（今河南南陽）人。大將軍何進之孫。少隨母爲曹操收養。後娶魏公主，累官尚書，典選舉。黨與曹氏集團，爲司馬懿所殺。少以才秀知名，好老、莊言。與夏侯玄、王弼等「祖述老、莊，立論以爲天地萬物皆以無爲爲本。無也者，開物成務，無往不存者也。」（《晉書·王衍傳》）强調「有之爲有，恃無以生，事而爲事，由無以成。」（《列子·天瑞》張湛注引何晏《道論》）是魏晉玄學的開創者之一，又是玄學中「貴無」論的主要代表之一。著作除《論語集解》完整保存外，其余大多散失，少數片斷殘存於《列子注》、《世說新語》之中。事跡見《三國志·魏志·何晏傳》等。

《論語集解》的作者，據《晉書》卷三十三《鄧衡傳》云：「初，衡與孫邕、曹羲、荀顗、何晏共集《論語》諸家訓注之善者，記其姓名，因從其義；有不安者，輒改易之，名曰《論語集解》。成，奏之魏朝，於今傳焉。」可知此書爲集體作品，或以何晏爲親貴，總領其事，故獨稱《何晏集解》。

《論語集解》是今存最完整、最早的《論語》注本。全書二十卷，卷次編排以《論語》的篇數爲准（即以漢代所傳的《魯論》篇數爲准），詳可參見本書《論語》條。此書在中國哲學思想史上的價值主要有二：其一，保存了不少漢代《論語》注家的思想；其中知名的有八家：孔安國、包咸、周氏、馬融、陳羣、鄭玄、周生烈、王肅，標「孔曰」、「包曰」、「馬曰」等等；另外還有所謂的「舊說」、「或說」、「又一說」，不在八家之列。其二，反映出當時玄學家推翻漢人的經學思思，別樹「義理」，表達自己的玄學思想。即以《易》、《老》通《論語》，把儒家的「聖人」改造成玄學家的「聖人」。這裏僅就這後一方面介紹數例：

如《公冶長篇》「夫子之言性與天道，不可得而聞也」章，《集解》注曰：「性者，人之所受以生也。天道者，元亨日新之道，深微，故不可得而聞也。」

《衛靈公篇》「子曰：『賜也，汝以予爲多學而識之者與？』對曰：『然非與？』曰：『非也，予一以貫之』」章，《集解》注曰：「善有元，事有會，天下殊塗而同歸，百慮而一致；知其元，則衆善舉矣。故不待多學，一以知之也。」

《述而篇》「子曰：『志於道，據於德，依於仁，游於藝』」章，《集解》注曰：「志，慕也；道不可體，故志之而已。據，杖也；德有成形，故可據。……」

《子罕篇》「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」章中的「毋意」，《集解》注曰：「以道爲度，故不任意」；「毋我」，《集解》注曰：「述古而不自作，處羣萃而不自異，唯道是從，故不自有其身」。又「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻

之在前，忽焉在後」章，《集解》注曰：「言不可窮盡，言恍惚不可爲形象。」

《季民篇》「孔子曰：「君子有畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言」」章，《集解》注曰：「順吉逆凶，天之命也。大人即聖人，與天地合其德。深遠不可易知測，聖人之言也。」

《雍也篇》「有顏回者，好學，不遷怒」章，《集解》注曰：「凡人任情，喜怒違理。顏淵任道，怒不過分。」

《論語集解》是研究《論語》中孔子及其弟子思想的重要作品，也是研究漢代《論語》學和魏晉玄學的重要資料之一，在中國哲學史上有很高的價值。

有關《論語集解》的研究，重要的有：南朝梁皇侃著《論語義疏》、唐陸德明著《論語音義》、宋邢昺著《論語注疏解經》、清劉寶楠著《論語正義》等。（徐洪興　洪　波）

周易略例

〔三國〕王弼

《周易略例》，一卷。三國魏王弼著。成書於正始（二四〇——二四八）末。通行本有：明崇禎十五年（一六四二）采隱山居刻《增定漢魏六朝別解》本、清順治三年（一六四六）宛委山堂刻《說郛》本、清嘉慶中照曠閣刻《學津討源》本等。今收入樓宇烈《王弼集校釋》。

王弼（二二六——二四九），字輔嗣，魏山陽（今河南焦作東）人。出身名門貴族，爲魏尚書郎王業之子。「少而察惠，十余歲便好莊、老，通辯能言，爲傅嘏所知。」（《世說新語·文學篇》注引《王弼別傳》）「時裴徽爲吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之。」（《三國志·魏書·鍾會傳》注引何劭《王弼傳》，下同）其時玄學家何晏爲吏部尚書，對王弼通辯能言老莊也很驚奇，說：「仲尼稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎」（同上），由此賞識王弼。時值黃門侍郎一職空缺，何晏准備「議用」王弼。然而，專朝政的曹爽則只委任王弼爲職位較低的尚書郎。至此，王弼對功名「益不留意」，「通儁不治高名」。正始十年（二四九），司馬氏集團發動軍事政變，翦除了曹魏政權的核心力量曹爽、何晏集團，王弼受牽連而被免職。同年秋天，染病而身亡，年僅二十四歲。著作見存的尚有：《周易注》、《論語釋疑》、《老子道德經注》、《老子指略》等，均輯入《王弼集校釋》。已佚的有：《周易大衍論》、《周易窮微》、《易辯》、《易傳纂圖》等。

《周易略例》主要闡述了王弼注《周易》的思想方法。下分《明彖》、《明爻通變》、《明卦適變通爻》、《明象》、《辯位》、《略例下》、《卦略》諸篇。

在《明彖》中，王弼提出了完全不同於漢代象數易學的新易學，照唐李鼎祚《周易集解序》說來：「自卜商入室，親授微言，傳注百家，緜歷千古，雖竟有穿鑿，猶未測淵深。唯王鄭相沿，頗行於代。鄭則多參天象，王（弼）乃全釋人事。……天象遠而難尋，人事近而易習。」而這種「全釋人事」，則又被王弼上升到本體論的高度，那就是通常所說的「一以統衆，一以治衆」，《明彖》說：「夫《彖》者，何也？統論一卦之體，明其所由之主者亡。夫衆不能治衆，治衆者，至寡者也。……故衆之所以得咸存者，主必致一也；……物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有無，故繁而不亂，衆而不惑。故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定

也。……故自統而尋之，物雖衆，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。……繁而不憂亂，變而不憂惑，約以存博，簡以濟衆，其唯《彖》乎。」這種不同於以往象數易學的「約以存博，簡以濟衆」釋易方法又和王弼解釋《老子》所用的「崇本息末」方法相一致，成爲重要的玄學方法或命題，它既反映了王弼玄學貴無思想，也使一種統治方法在哲學本體中得到落實。

因爲這種「以寡治衆，統宗會元」的釋易方法主要用於處理《易》卦、爻之間的關係，所以在《明爻通變》、《明卦適變通爻》、《辯位》、《略例下》等篇中，王弼講述了一係列其中關係：「卦以存時，爻以示變」（《明爻通變》）；「凡《彖》者，通論一卦之體者也，一卦之體必由一爻爲主，則指明一爻之美以統一卦之義」（《略例下》）；「爻者，守位分之任，應貴賤之序者也。……位無常分，事無常所。……統而論之，爻之所處則謂之位，卦以六爻爲成，則不得不謂之六位時成也」（《辯位》）。

在《明卦適變通爻》中，王弼又具體地分析了爻與爻的關係：「夫應者，同志之象也，位者，爻所處之象也；承乘者，逆順之象也，遠近者，險易之象也，內外者，出處之象也，初上者，終始之象也。是故，雖遠而可以動者，得其應也；雖險而可以處者，得其時也；弱而不懼於敵者，得所據也，憂而不懼於亂者，得所附也；柔而不憂於斷者，得所御也；雖後而敢爲之先者，應其始也，物競而獨安靜者，要其終也。故觀變動者，存乎應；察安危者，存乎位；辯逆順者，存乎承乘；明出處者，存乎外內；遠近終始，各存其會；辟險尚遠，趣時貴近。」表現出王弼盡管强調「以寡統衆，以一治衆」，但認爲具體要做到這點，却又要根據具體情況而定，因爲事物往往呈現出復雜性來：「位無常分、事無常所」、「用無常道、事無軌度」，所以要「動靜屈伸，唯變所適」（《明卦適變通爻》）。這反映了王弼思想方法中的辯證因素。

因爲事物的復雜性表現爲「形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違」，所以王弼在《明爻通變》中認爲事物變化發展並非能像「數」那樣一定，規則，有序，所以「巧歷不能定其算數，聖明不能爲之典要，法制所不能齊，度量所不能均也」。這樣也就批判了漢代象數學家所構造的機械比附天人變化法則。

進而，在《明象》中王弼提出了完全不同於漢代象數學家「存象忘意」的「忘象以求其意」，以此去領會體察卦象所內蘊的意義：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。……是故觸類可爲其象，合義可爲其徵。」照王弼看來，言是說明象的工具，象是說明意的工具，所以人可藉「尋言以觀象，尋象以觀意」，人一旦得意，就應該「忘象」，以擺脫有些感性材料的束縛。這樣一來，使原本作爲解《易》方法的「得意忘象」具有哲學意義，和上述「崇本息末」，「以寡治衆」等一樣上升爲玄學中的命題。

同時，在《明象》中王弼又譏斥了易學中的「互體」理論：「互體不足，遂及卦變；變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚，從復或值，而義無所取。蓋存象忘意之由也。」認爲「存象忘意」的根源是在於「互體」理論。

集中反映王弼易學思想方法的《周易略例》，連同《周易注》，歷來被人重視。如唐孔穎達在《周易正義序》中講到：「漢理珠囊，重興儒雅。其傳《易》者，西都則有丁、孟、京、田，東都則有荀、劉、馬、鄭，大體更相祖述，非有絕倫；唯魏世王輔嗣之注，獨冠古今。所以江左諸儒，并傳其學，河北學者，罕能及之。」清錢大昕也說：「自古以經訓顓門者，列於儒林，若輔嗣之易，平叔之論語，當時重之，更數千載不廢。」但又因爲王弼

開一代新《易》學，所以也引起爭論，《四庫全書總目》就提到：「王弼……排擊漢儒，自標新學」，然《隋書·經籍志》載揚州刺史顧夸等有《周易難王輔嗣義》一卷，《册府元龜》又載顧悅之（夸字）《難王弼易義》四十餘條，京口閔康之又申王難顧，是在當日已有異同。王儉、顏延年以後，此揚彼抑，互詰不休。至穎達等奉詔作疏，始崇王注，而衆說皆廢。同時，王弼《周易略例》中提出的「以一治衆」的「一爻爲主說」，及「辨位」，「適時」等說也均受到易學家們的重視（朱伯昆的《易學哲學史》），而具「取義」的「得意忘象」不但受到易學家們的重視，遞歷來被美學家認爲是開創了藝術「意境」說。

（劉康德）

孔子家語

〔三國〕王　肅

《孔子家語》，略稱《家語》，十卷。三國時曹魏王肅撰。通行本有、《四庫全書》本、《子書百家》本、《百子全書》本、《四部叢刊》本、《四部備要》本等。

王肅（一九五——二五六），字子雍，東海郯（今山東郯城西南）人。歷官散騎黃侍郎、散騎常侍領秘書監兼崇文觀祭酒、侍中、河南尹、太常等。爲司馬昭之妻父。博通經籍，善賈逵、馬融之學，而不好鄭玄之學。曾不分今文與古文，採會同異，遍爲羣經作注，自成一派，而與鄭學相對立，世稱「王學」。其所注《尚

書》、《詩經》、《論語》、《三禮》、《左傳》以及由他所定的其父王朗《易傳》，在晉代皆列於學官。另有《聖證論》及朝廷典制、郊祀、宗廟、喪紀、輕重等文百余篇等，原書均佚，清馬國翰《玉函山房輯佚書》有輯本。

《孔子家語》，是針對漢末鄭玄對經籍的注釋而撰寫的。自董仲舒「罷黜百家，獨尊儒術」的建議被武帝采納之後，經學成了兩漢學術的主流。這一學術思潮，到東漢初中期達到鼎盛。然而，經學內部，西漢重師法，東漢重家法，師法家法不得踰越。一經有數家，一家有數說，學者嚴守門户，經學顯得支離破碎，實難從理論上貫通。這種狀況，在經學達到鼎盛期的東漢時代尤爲突出。面對異論紛呈而又頗顯繁蕪的經說，學人大有莫知所向之慨。於是某些經學大師，開始衝破師法家法的藩籬，力圖兼通數經，并從事諸經異同的撰述。鄭玄即爲其中的主要代表人物之一。漢末經學幾乎可以說成是鄭學的天下。出於對集漢代經學之大成而爲天下學子所宗的鄭學的不滿，并爲與其爭勝，王肅抬出了《孔子家語》一書。

《孔子家語》，據《漢書·藝文志》著録，原爲二十七卷，今存十卷。此書雜採《論語》、《左傳》、《國語》、《孟子》、《荀子》、《大戴禮記》、《小戴禮記》（即通常所謂《禮記》）、《說苑》等書所載有關古代婚姻、喪祭、郊禘、廟祧等禮義制度和孔子的遺文逸事，綜合以成篇。王肅自稱，是書得之於孔子第二十二世孫孔猛，并親自爲之注。但很多人認爲這是僞託，其實是王肅自己撰作的。

《孔子家語》分爲四十四篇。卷一：相魯、始誅、王言解、大婚解、儒行解、問禮、五儀解，凡七篇；卷二：致思、三恕、好生，凡三篇；卷三：觀周、弟子行、賢君、辯政，凡四篇；卷四：六本、辯物、哀公問政，凡三篇；卷五：顏回、子路初見、在厄、入官、困誓、五帝德，凡六篇；卷六：五帝、執轡、本命解、論禮，凡四篇；卷七：觀鄉射、郊問、五刑解、刑政、禮運，凡五篇；卷八：冠頌、廟制、辯樂解、問玉、屈節解，凡五篇；卷九：七十二弟子

解、本姓解、終記解、正論解，凡四篇，卷十一：曲禮子貢問、曲禮子夏問、曲禮公西赤問，凡三篇。各卷的主要篇章的內容如下：

卷一：《相魯》講述了孔子在魯國出仕爲官之事，《始誅》講述了孔子誅大夫少正卯等事，闡述了「先教而後刑」的統御之術。如云：「必先教而後刑也。既陳道德以先服之，而猶不可，尚賢以勸之，又不可，即廢之，又不可，而後以威憚之。若是三年而百姓正矣。其有邪民不從化者，然後待之以刑，則民咸知罪矣。」；《王言解》提出了「七教」的德政思想：「上敬老，則下益孝；上尊齒，則下益悌；上樂施，則下益寬；上親賢，則下擇友；上好德，則下不隱；上惡貧，則下恥爭；上廉讓，則下恥節。此之謂七教。七教者，治民之本也。」；《儒行解》與《禮記·儒行》基本相同，講述了儒者的德行、情操；《問禮》論述了禮乃人所應當遵循的根本大道，指出：「民之所以生者，禮爲大。非禮則無以節事天地之神爲，非禮則無以辯君臣上下長幼之位焉，非禮則無以別男女父子兄弟婚姻親族疏數之交焉。」；《五儀解》提出了五種不同的人格，即庸人、士人、君子、賢人、聖人，并認爲治理邦國當明辨這五種人格。

卷二：《好生》倡言君王應當象舜那樣，滿懷仁愛慈善之心，實行仁政，愛惜民衆的生命，擢用賢才，化民成俗。指出：「舜之爲君也，其政好生而惡殺，其任授賢而替不肖。德若天地而靜虛，化若四時而變物。是以四海承風，暢於異類，鳳翔麟至，鳥獸馴德。無他也，好生故也。」

卷三：《弟子行》首先借子貢之口，表彰了顏回、冉雍、仲由、曾參等孔門弟子的德行與操守，接着又通過孔子之口，頌揚了伯夷、叔齊、蘧伯玉、柳下惠、老子等的德行與操守。此篇與《大戴禮記·衛將軍文子》的內容基本相同，《賢君》指出，賢君治國，以「尊賢者賤不肖」、「使民富且壽」爲急務。又認爲，立身乃至爲

政，當行「恭、敬、忠、信」，而「恭則遠於患，敬則人愛之，忠則和於衆，信則人任之。勤斯四者，可以政國，豈特一身者哉？」

卷四：《六本》提出，人立身行事有六項最根本的東西，即「六本」，能够實地做到這「六本」，方可稱其爲君子：「行已有六本焉，然後爲君子也。立身有義矣，而孝爲本；喪紀有禮矣，而哀爲本；戰陣有列矣，而勇爲本；治政有理矣，而農爲本；居國有道矣，而嗣爲本；生財有時矣，而力爲本。」；《哀公問政》申述平治天下國家有「九經」，此「九經」爲修身、尊賢、親親、敬大臣、體羣臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯，并指出：「夫修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父兄弟不怨，敬大臣則不眩，體羣臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。」

卷五：《五帝德》闡述並頌揚了黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜五帝以及禹的德業。此篇與《大戴禮記·五帝德》內容相同。

卷六：《執轡》認爲，君王治天下如同御馬，當以德法爲銜勒，以刑爲策，以吏爲轡，推行「寬猛相濟」之術：「以德以法。夫德法者，御民之具，猶御馬之有御勒也。君者人也，吏者轡也，刑者策也。夫人君之政，執其轡、策而已。」；《論禮》提出，禮爲治國之本：「治國而無禮，譬猶瞽之無相，倀倀乎何所之？譬猶終夜有求於幽室之中，非燭何以見？故無禮則手足無所措，耳目無所加，進退揖讓無所制。是故，以其居處，長幼失其別，閨門三族失其和，朝廷官爵失其序，田獵戎事失其策，軍旅武功失其勢，宮室失其度，鼎俎失其象，物失其時，樂失其節，車失其軾，鬼神失其享，喪紀失其哀，辯說失其黨，百官失其體，政事失其施。加於身而措於前，凡動之衆失其宜。如此，則無以祖洽四海。」總之，如果沒有禮，整個天下就會大亂。此篇包容了

《禮記》中《仲尼燕居》、《孔子閒居》兩篇的內容，文字上稍有出入。

卷七：《五刑解》提出，刑罰的設立在於使民知有所止，杜塞犯罪根源，而不再去犯罪；而如若不致力於使民知有所止，單是在民犯罪之後施以相應刑罰了事，則是錯誤的：「聖人之設防，貴其不犯也。制五刑而不用，所以爲至治也。」「不豫塞其源，而輒繩之以刑，是謂爲民設阱而陷之。」《刑政》也主張：治民之首務在於推行德、禮之教，以化民成俗，其次則設立刑罰使其知有所止，如以上措施仍不能奏效，再施以刑罰不遲：「聖人之治化也，必刑政相參焉。太上以德教民，而以禮齊之；其次以政焉。導民以刑，禁之刑，不刑也。化之弗變，導之弗從，傷義以敗俗，於是乎用刑矣。」《禮運》的內容大致與《禮記·禮運》相同。

卷九：《七十二弟子解》簡要地介紹了孔門升堂入室的七十二弟子；《本姓解》介紹了孔子的家世，并通過齊太史子與之口，稱頌了孔子的輝煌業績：「孔子生於衰周，先王典籍錯亂無紀，而乃論百家之遺記，考正其義，祖述堯舜，憲章文武，刪《詩》述《書》，定《禮》理《樂》，制作《春秋》，贊明《易》道，重訓後嗣，以爲法式。其文德著矣，然凡所教誨，束修已上，三千余人，或者天將欲與素王之乎？夫何其盛也！」

卷十：《曲禮子貢問》等三篇雜記了飲食、起居、喪葬等各種禮制的細節。

王肅抬出《孔子家語》的目的是爲了假借孔子的名義，駁斥鄭玄，以此作爲攻擊鄭學的武器。因此，在他所撰的《聖證論》中，曾大量援引本書。

有關《孔子家語》的研究著作，最值得注意的是清人的證僞著述。他們對本書作了詳細的疏證與辨析，提出了大量證據，論證它出自王肅僞造。其中，最重要的有：清范家相撰《家語證僞》十一卷、孫志祖撰《家語疏證》六卷、陳士珂撰《孔子家語疏證》十卷等。但也有人主張《孔子家語》並非出於王肅僞造。今人李學

勤在《古文字學初階》中就提出：「考古新資料有利於論證今本《家語》早於王肅」。表示出與證僞著作的不同見解。（王新春）

阮籍集

〔三國〕阮籍

《阮籍集》，又稱《阮嗣宗集》、《阮步兵集》。三國時魏國阮籍著。通行本有：一明嘉靖中陳德文、范欽刻《六朝詩集》本《阮嗣宗集》二卷。上卷爲文，下卷爲詩，在見存的刻本中，此爲最早；二、明萬曆、天啓年間汪士賢刻《漢魏諸名家集》本《阮嗣宗集》二卷，三、明婁東張氏刻《漢魏六朝百三名家集》本《阮步兵集》一卷；四、清光緒間廣雅書局刻嚴可均輯《全三國文》本《阮籍集》十三卷；五、一九七八年上海古籍出版社版《阮籍集》（李志鈞等校訂）等。

阮籍（二一〇——二六三），字嗣宗，陳留尉氏（今河南尉氏縣）人。其父是著名的「建安七子」之一阮瑀。《晉書·阮籍傳》說：「籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲爲常。」據阮籍自述：少年時曾學擊刺，十四、五歲好《詩》《書》，以圖建功立業。約在十六、七歲時，「隨叔父至東郡，兖州刺史王昶清與相見」。約在三十三歲（公元二四二）以後，「太尉蔣濟聞其有儁才而辟之」，但

阮籍不應召，蔣大怒。後經鄉親勸解，勉强出任蔣的下屬，不久託病辭去。公元二四七年曹爽召阮籍爲參軍，籍「以疾辭，屏於田裏。歲餘而爽誅。時人服其遠識。」司馬懿命爲從事中郎，封關內侯，徙散騎常侍。司馬昭初欲爲子炎求婚於籍，籍沉醉六十日，不得言而止。鍾會數欲致之罪，皆以酣醉獲免。拜東平相時，乘驢到郡，「法令清簡」。聞步兵廚善釀，貯酒三百斛，求爲步兵校尉，時年四十七歲。阮籍爲「竹林七賢」的代表人物。文章以《達莊論》《大人先生傳》等最著名，詩以八十二首《詠懷詩》爲代表。事迹見《晉書》卷四十九本傳。

《阮籍集》爲阮籍的文集。上海古籍出版社一九七八年版《阮籍集》是以明代陳德文、范欽本爲底本，校以歷代所傳版本及各有關詩文總集、類書而成。卷首刊有陳德文作《刻阮嗣宗集叙》一篇，稱其文辭「率激烈慷慨。其心憤，故其行危，其道忠，故其旨遠。是以疾之者雖如仇，閱之者無以罪」。稱其詩「語莊義密，曲高和寡」。全書分爲上下兩卷。上卷，收文二十篇。有《東平賦》、《首陽山賦》、《鳩賦》、《獼猴賦》、《清思賦》、《元父賦》、《通易論》、《通老論》、《達莊論》、《樂論》（附《樂論》佚文）、《奏記詣太尉蔣濟》、《奏記詣曹爽》、《答伏義書》（附《伏義與阮籍書》）、《與晉王荐盧播書》、《大人先生傳》、《爲鄭衝勸晉王牋》、《搏赤猿帖》、《老子贊》、《孔子誄》、《吊□公文》。下卷，收《詠懷詩》八十二首，末附二首（一首是從《藝文類聚》輯得，另一首據《太平御覽》補）。

阮籍的文章以《達莊論》、《大人先生傳》和《清思賦》《樂論》最爲著名。它們表達了阮籍的哲學思想、美學思想以及對儒家禮法的批判。

在《達莊論》裏，阮籍叙述了他對自然萬物統一性的看法：天地生於自然，萬物生於天地。自然者無外，

故天地名焉。天地者有內，故萬物生焉。當其無外，誰謂異乎！當其有內，誰謂殊乎？地流其燥，天抗其濕，月東出，日西入，隨以相從，解而後合。升謂之陰，降謂之陽，在地謂之理，在天謂之文。蒸謂之雨，散謂之風。炎謂之火，凝謂之冰。形謂之石，象謂之星。朔謂之朝，晦謂之冥。通謂之川，回謂之淵。平謂之土，積謂之山。男女同位，山澤通氣。雷風不相射，水火不相薄。天地合其得，日月順其光。自然一體，則萬物經其常。入謂之幽，出謂之章。一氣盛衰，變化而不傷。是以重陰雷電，非異分也；天地日月，非殊物也。故曰：自其異者視之，則肝胆楚越也；自其同者視之，則萬物一體也。」

阮籍認爲，各種不同的事物皆由「自然而生」，彼此相互依存，所謂「至道之極，混一不分，同爲一體，乃失無聞」。「自然」是一個既有殊異而又合規律地存在的統一體，「自然一體」「萬物一體」是他對物質世界統一性的基本看法。

在《大人先生傳》中，作者假借「大人先生」（其實即他自己的化身）之口，對儒家禮法進行了猛烈的抨擊，把提倡禮法的「君子」比作「裈中之虱」，痛斥他們：「外易其貌，內隱其情，」「懷欲以求多，詐僞以要名」，「坐制禮法，束縛下民，欺愚誑拙，藏智自神」，「假廉而成貪，內險而外仁」。還說：「汝君子之禮法，誠天下之殘賤、亂危、死亡之術耳。」針對這種現實狀況，他設想了一個沒有君臣之別，沒有强弱之分，大家能順其自然盡其天年的社會：「明者不以智勝，暗者不以愚敗，弱者不以迫畏，强者不以力盡。蓋無君而庶物定，無臣而萬事理。保身修性，不違其紀，惟茲若然，故能長久。」全篇歸結到一點，就是對自然的追求。他說：「時不若歲，歲不若天，天不若道，道不如神。神者，自然之根也。」這是阮籍唯物主義的宇宙論。本體論的簡明概括。表達阮籍這種哲學思想的還有《通志論》《通易論》諸篇。

《樂論》和《清思賦》則表達了阮籍的美學思想。《樂論》一文的中心是解決什麼是儒家的「移風易俗、莫善於樂」的。在該文中，阮籍假設「劉子」與「阮先生」之間的對話，對「樂」的本體「樂」的功能、「正樂」(即「雅樂」)與「淫聲」的區別、「禮」與「樂」的不同作用、「樂」的變與不變等問題展開了討論。阮籍認爲，「樂」的本體是「天地之體，萬物之性」，它來之自然，因而不可錯亂，所以有「常處」，大小相次而達於和諧，即有了「常數」；有了「常處」與「常數」，就能「貴重」、「不妄」、體現人類社會倫理道德的和諧性，而達於「移風易俗」的目的。因此「樂」的本質爲「快樂」之「樂」，而不是「以悲爲樂」、「以哀爲樂」。

《清思賦》是阮籍的一篇抒情作品，它繼承了司馬相如的風格，通過生動鋪張的描寫，描繪了「河女」的絕世美貌，反映了作者對美好事物的向往與追求，全文既有莊子、屈原的遨游宇宙的奇麗幻想，又滲透了阮籍自己的哲理思想。

阮籍的《詠懷詩》在中國文學史上占重要地位，《晉書》本傳說他「作《詠懷》詩八十餘篇，爲世所重」。其中有批判儒生的，也有表達他建功立業思想，贊美英雄豪杰的。這類詩直接「建安風骨」之餘響，例如：「彎弓挂扶桑，長劍倚天外。……豈若雄傑士，功名從此大！」(其四十八)「壯士何慷慨，志欲威八荒……豈爲全軀士？效命爭戰場。」但更多的是以隱晦曲折的言辭，比喻象征的手法，表達了他憂憤時政的心情。其中有對人事變遷的感慨：「誰云君子賢，賢明安可能」(其三十)，「死生自然理，消散何繽紛」(其二十八)，「灰心寄枯宅，昌顏人間姿」(其六十五)；有對險惡環境的憂慮，對爭奪殘殺的悲傷：「揚子泣歧路，墨子悲染絲。……蕭索人所悲，禍釁不可辭。」(其二十三)「殷憂令志結，怵惕常若驚」(其三十五)。也有對邪佞奸兇之諷刺：「婉孌佞邪子，隨利來相欺。孤忠思惠施，但爲讒夫蚩。……焉知傾側士，一旦不可持！」。其詩多美

人、香草的色彩。李善爲《文選》中阮詩作注時說：「嗣宗身仕亂朝，常恐罹謗遇禍，因茲發詠，故每有憂生之嗟。雖志在諷刺，而文多隱避，百代以下難以猜測」。清人沈德潛《說詩晬語》亦曰：「阮公《詠懷》，反覆零亂，興寄無端，和愉哀怨，俶詭不羈，讀者莫求歸趣。」兩人所言大體上可概括阮籍詩的特點。

阮籍是「正始文學」的代表人物，他的作品對魏晉六朝文人陸機、陶淵明以及唐代詩人陳子昂、李白等產生了重要影響。

有關《阮籍集》的研究著作有：《文選》李善注、古直《阮嗣宗詠懷詩箋定本》、黃節《阮步兵詠懷詩注》等。（趙志偉）

嵇康集

〔三國〕嵇康

《嵇康集》，又稱《嵇中散集》，原爲十五卷，今作十卷，另有多種輯本。三國時曹魏嵇康撰，後人編集。通行的十卷本有：明嘉靖四年（一五二五）黃省曾刻本、明吳寬叢書堂抄本、明萬曆中新安程榮校刻本、明萬曆天啓間新安汪士賢刻《漢魏諸名家集》（一名《二十一名家集》）本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、一九五六年文學古籍刊行社本（魯迅校勘本）等。輯本有：清姚瑩等輯《嵇中散集》九卷、丁福保輯

《嵇叔夜集》七卷、嚴可均輯《嵇康集》十五卷等。

嵇康（二二四——二六三），字叔夜，譙郡銍（今安徽宿縣）人，「竹林七賢」之一。早孤，有奇才，博覽淹通，學不師授，恬靜寡欲，好老莊之言。後與魏宗室通婚，拜爲中散大夫，世稱「嵇中散」。時當魏、晉革易之際，政治風波迭起，嵇康懷遠世之志，養性服食，彈琴詠詩，自足於懷。然而既爲曹氏姻親，又名重士林，自爲權傾朝野謀篡神器的司馬氏所忌。復以剛腸疾惡，與物多忤，言詞不掩鋒芒，臧否歷歷分明，遂遭司馬昭的心腹鐘會構陷。入獄後，太學生數千人請釋之以爲師而弗許，臨刑索琴彈《廣陵散》一曲而終。遺著除《嵇康集》詩文之外，尚有《聖賢高士傳贊》三卷、《春秋左氏傳音》三卷等，皆散佚，有後人本輯。《晉書》卷四十九有傳，《三國志》、《世說新語》及注文也敘及其生平。

《嵇康集》爲嵇康的文集。卷一，詩十三題六十首，附他人酬答之作四題十四首；卷二，《琴賦》一篇，與山濤、呂巽絕交書各一篇；卷三，擬騷體《卜疑》一篇，《養生論》一篇；卷四，《答難養生論》一篇，附向秀《難養生論》一篇；卷五，《聲無哀樂論》一篇；卷六，《釋私論》、《管蔡論》、《明膽論》各一篇；卷七，《難自然好學論》一篇，附張邈《自然好學論》一篇；卷八，《難宅無吉凶攝生論》一篇，附阮侃《宅無吉凶攝生論》一篇；卷九，《答釋難宅無吉凶攝生論》一篇，附阮侃《釋難宅無吉凶論》一篇；卷十，《太師箴》、《家誡》各一篇。

其中，《釋私論》着重論述自然與名教的關係。說：「矜尚不存乎心，故能越名教而任自然，情不繫於所欲，故能審貴賤而通物情。」依名教行事，矯情出於矜尚之心，不免於僞，其精神境界何如越名教而任自然，却在在皆是，比比皆善，無不合於道者？故曰：「夫稱君子者，心無措乎是非而行不違乎道者也。」顯然旨在反對兩漢儒學名教之說。其《與山巨源絕交書》更自言「每非湯、武而薄周、孔」，實爲驚世駭俗之論。此

時，伺纂天下的司馬氏正以名教欺天下，嵇康之論是有所爲而發的。鐘會構陷，亦正以其「言論放蕩，非毀典謨」爲口實。

《難自然好學論》對兩漢獨尊儒術，天下士人競以經學爲進身之階進行抨擊。作者以老、莊崇尚「大樸未虧」之鴻荒之世爲起點，謂「及至人不存，大道陵遲」，方有「《六經》紛錯，百家繁熾」，并從此「開榮利之途」，世人「奔驚而不覺」，「操筆執觚，足容蘇息，積學明經，以代稼穡。是以困而後學，學以致榮，計而後習，好而習成，有似自然」，其實并非出於自然，而在慕求榮利。況且「《六經》以抑引爲主，人性以從欲爲歡。抑引則違其願，從欲則得自然。」「固知仁義務於理僞，非養真之要術，廉讓生於爭奪，非自然之所出也。」而舉世「立《六經》以爲准，仰仁義以爲主，以規矩爲軒乘，以講誨爲哺乳，由其途則通，乖其路則滯」。

《明膽論》辨智、勇之別。「明」以智，「膽」以勇，明、膽異氣而殊用，不能相生，智者未必勇，勇者未必智。「明以見物，膽以決斷。專明無膽，則雖見不斷；專膽無明，則違理失機。」

《養生論》對魏晉士人津津樂道的服食養性進行了論述。作者深信長生不死之說，然而又認爲此「似特受異氣，稟之自然非積學所能致也」。常人養生得法，有望獲享數百乃至千餘歲之壽。養生之要，先在保神，清虛靜泰，少私寡欲，無爲自得，體妙心玄，同乎大順。再助以吐納服食，則形亦得養，「形神相親，表裏俱濟」。「精神之於形骸，猶國之有君也。神躁於中而形喪於外，猶君昏於上國亂於下也。」「形恃神以立，神須形以存。」在《答難養生論》中，作者對去欲保神作了進一步的論述。認爲養生有五難：名利不滅、喜怒不除、聲色不去、滋味不絕、神虛精散。「名位爲贅瘤，資財爲塵垢」，世人欲壑難填，心馳神往，其神無由得保。「世之難得者，非財也，非榮也，患意之不足耳」，富而求更富，貴而欲更貴，憂遂生焉，「居榮華而憂，雖與榮

華偕老，亦所以終身長愁耳」。故保神之要在知足。「足者不須外，不足者無外之不須也。無不須，故無往而不乏，無所須，故無適而不足。不以榮華肆志，不以隱約趨俗，混乎與萬物並行，不可寵辱，此真有富貴也。」

在與阮侃論辯住宅有無吉凶的《難宅無吉凶攝生論》和《答釋難宅無吉凶攝生論》中，作者對生活環境與養生之關係，發表了看法，帶有一定的神秘迷信色彩。一方面認爲，「命有所定，壽有所在」，「吉凶素定，不可推移」，「禍不可以智逃，福不可以力致」，有宿命論的傾向。另一方面又認爲，宅有吉凶之分，居須先卜。居宅之吉凶，其用有限。「不謂吉宅能獨成福，但謂君子既有賢才，又卜其居，順履積德，乃享元吉」，猶如「良田雖美而稼不獨茂，卜宅雖吉而功不獨成。」鬼神、陰陽吉凶之事冥渺難驗，嵇康雖堅信生活環境關乎攝生，却難言其機理所在，而不强不知以爲知，故曰：「吾怯於專斷，進不敢定禍福於卜相，退不敢謂家無吉凶」，究其原因，乃在「今形象著明有數者猶尚滯之，天地廣遠，品物多方，智之所知未若所不知者衆也。」

《聲無哀樂論》爲我國古代重要美學文獻，有曰：「外內殊用，彼我異名。聲音自當以善惡爲主，則無關於哀樂；哀樂自當以情感而後發，則無係於聲音。」是則已知將審美之主、客體分而別之。審美客體唯有美丑（其謂「善惡」）之別，本身并無感情色彩，人聞見之而生哀樂，乃在於審美主體人的情感作用。

《太史箴》爲嵇康的政治論。作者借口帝師，直斥專制政治，有謂：「下逮德衰，大道沉淪。智慧日用，漸私其親。懼物乖離，攘臂立仁。……憑尊恃勢，不友不師。宰割天下，以奉其私。……刑本懲暴，今以脅賢。昔爲天下，今爲一身。下疾其上，君猜其臣。喪亂弘多，國乃隕顛。」因此直言教訓：「故居帝王者，無曰『我尊』，慢爾德音，無曰『我强』，肆於驕淫。」并要遠小人而近君子以廣開言路，「棄彼佞倖，納此遵顏」。

《管蔡論》爲其歷史人物專論，見解校司馬遷之「管、蔡作亂，無足載者」更見分析深入。武王專世，成王以幼童繼位，周公攝政當國，管、蔡「遂乃抗言率衆，欲除國患」，實因不知周公迫於情勢不得不爾之權宜上策，其遭誅「斯乃愚誠憤發所以徼禍也」，「管、蔡懷疑，未爲不賢。」明人張采說：「周公攝政，管、蔡流言，司馬執政，淮南三叛，其政正對。叔夜盛稱管、蔡，所以譏切司馬也。」由此可見，嵇康也是有感而發的。

近年所出的《嵇康集》的校注本有：一九六二年人民文學出版社出版的戴明揚《嵇康集校注》，一九八六年黃山書社出版的殷翔、郭全芝《嵇康集注》，一九八七年黑龍江人民出版社出版的夏明釗《嵇康集譯注》等。（潘良楨）

博物志

〔西晉〕張華

《博物志》，十卷。西晉張華著。通行本有：明弘治間賀志同刻本、明萬曆《格致叢書》本、清《漢魏叢書》本、清士禮居刻本（嘉慶九年黃丕烈翻宋刻本）、一九八〇年中華書局出版的范寧《博物志校證》本等。

張華（二三二——三〇〇），字茂先，范陽方城（今河北固安縣南）人。少孤貧，以牧羊爲生，而讀書駁雜，學業優博，「圖緯方伎之書，莫不詳覽」。敢於赴義，篤於周急，鄉人奇其才而器重之。初未知名，作《鷦

鵩賦》託物寄志，得名士阮籍稱賞，聲名始著。郡守鮮于嗣薦爲太常博士，遷佐著作郎、長史兼中書郎，朝議表奏，多見施用。晉受禪，拜黄門侍郎，封關内侯。與羊祜共主伐吳之計，典掌軍事，有謀謨之功，進封廣武縣侯，增邑萬户。張華以庶族得高位，大族疾之，又以繼位事微忤帝旨，出爲持節都督幽州軍事。後因首謀平楚王瑋之亂有功，拜右光禄大夫、侍中中書監。西晉永康元年（三〇〇），因拒絶參與趙王倫、孫秀作亂與裴頠同在作難之夜被詐獲，未久遭殺。華博學强記，好異聞方伎，著作尚有《雜記》一卷，與《博物志》性質相似，已佚。原有《張華集》十卷，亦佚。明人集有《張茂先集》。

《博物志》是一部記述珍奇異聞的著作。卷一，五方山水、人民、物産；卷二，外國、異人、異俗、異産；卷三，奇異鳥獸蟲魚草木；卷四，物性、物理、物類幷藥、食；卷五，方士服食；卷六，考人文、禮樂、器物；卷七，述異聞；卷八，作史補；卷九、卷十爲雜説。它記載的異境奇物與古時瑣聞雜事記録了大量的神話傳説，同時也保存了許多珍貴的科技資料，實爲研究我國古代文化史的重要文獻。卷一有四言贊詞一首，「山水總論」二則。其「贊」有云：「無德則敗，有德則昌。安屋猶懼，乃可不亡。進用忠直，社稷永康。教民以孝，舜化以彰。」其「論」有曰：「地動臣叛，名山崩，王道訖，川竭神去，國隨已亡。」反映了作者的德治思想以及天人感應，符瑞譴告之説。（潘良楨）

崇有論

〔西晉〕裴頠

《崇有論》，一篇。西晉裴頠撰。據裴松之註《三國志·魏志》卷二十三裴潛傳引陸機《惠帝起居注》稱「頠理具淵博，贍于論難，著《崇有》、《貴無》二論，以矯虛誕之說，文辭精當，爲世名論」，本論當作于西晉惠帝在位之前期，中期稍過裴頠即見害身亡。幸賴《晉書》卷三十五本傳全文錄之，才得以傳世。後輯入清嚴可均《全晉文》。

裴頠（二六七——三〇〇），字逸民，河東聞喜（今山西聞喜）人，其父裴秀（二二四——二七一），爲西晉開國功臣之一，尤擅地圖測繪，提出分率、准望、道里、高下、方邪、迂直「制圖六體」理論。裴頠童年喪父，博學稽古，自少知名。歷仕太子中庶子、散騎常侍、國子祭酒兼右將軍、尚書僕射等。他深患時俗放蕩，口談浮虛，不尊儒術，因而曾奏請修國學，寫經刻石，並撰《崇有論》以釋時論之蔽。論出，衆相攻難，而莫之能屈。惠帝元康元年（二九一），趙王倫作亂圖位，爲除朝望，誘捕裴頠而誅之，時年三十四。著作尚有《冠儀》、《貴無論》、《裴頠集》等，今佚。另有表諫答箴若干篇，清嚴可均輯入《全晉文》。生平事迹見《晉書》卷三十五裴秀傳附、《三國志·魏書》卷二十三裴潛傳注、《世說新語·文學篇》注等。

魏、晉之際，儒學淪喪，士人口談玄虛，不遵禮法，仕不事事，以矜高名，所崇乃取自老、莊之「貴無論」。裴頠深患玄學清談之廢事誤國，因作此《崇有論》以期廓清視聽匡正世風。《世說新語・文學》注引《晉諸公贊》及《惠帝起居注》皆稱裴頠疾世俗而作《崇有》二論，《三國志・魏志》裴潛傳注引《惠帝起居注》則謂「著《崇有》、《貴無》二論」。按之前說，《崇有》原有二論，其一已佚；按之后說，別有《貴無》一論，亦已亡佚不可見。于此，學界各有其說。或以爲其作《貴無論》不無可能，應以「虛壹而靜」之類理論說解「貴無」，以正時人迷誤。

《崇有論》是一篇論述宇宙萬物以實在（「有」）爲本的文章。作者認爲，「道」並非是虛無的東西，而是綜括一切有形有象的具體事物的規律而得出的總名。「夫總混羣本、宗極之道也。方以族異、庶類之品也。形象著分，有生之體也。化感錯綜，理迹之原也。」針對「貴無賤有」所造成的世人「薄綜世之務，賤功烈之用，高浮游之業，埤經實之賢」，「瀆棄長幼之序，混漫貴賤之級」，甚至裸裎人前，言笑忘宜，遂使「砥礪之風，彌以陵遲」，封建禮制遭到很大破壞的情況，作者又從「崇有」出發，提出欲望宜節不宜絕。說「盈欲可損，而未可絕有也；過用可節，而未可謂無貴也」，倡導清靜無爲，寡欲自安。

「貴無」論的根據是老子之學。破「貴無」而立「崇有」，不可不辨老子之學。爲此，作者指出，《老子》五千言雖「博而有經」，但是它說的「有生於無」則爲「偏立一家之辭」，不足爲據。「若謂至理信以無爲宗，則偏而害當矣」。先前荀況、揚雄、班固已有所議，惜未之深論，有、無之辨未嘗根本解決，因而「貴無」之說猶得盛行。裴頠以「扶明大業，有益於時」自期，不能不於此有所辨言：「夫至無者，無以能生，故始生者自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。」「無」中不能生「有」，「有」中方能生物，物亦「有」也，故物物相生，

有有相濟，「濟有者皆有也，虛無奚益於已有之羣生哉」？

《崇有論》正老子談「無」之旨，「反澄心於胸懷」，使玄學偏失而得以扶正。它所產生的積極的社會影響是值得肯定的。（潘良楨）

言盡意論

〔西晉〕歐陽建

《言盡意論》，一篇。西晉歐陽建著。成書年代不詳。收入唐歐陽詢《藝文類聚》卷十九、清嚴可均《全晉文》卷一〇九。

歐陽建（約二六九——三〇〇），字堅石，渤海南皮（今河北滄縣西南）人。其父早亡，由母親培育下長大成人。《晉書·歐陽建傳》稱他：「雅有理思，才藻美贍」。鑒於他的風度優雅，文辭華美，並擅長分析事理，所以在當時北方諸州都享有聲譽，時人稱贊他爲：「渤海赫赫，歐陽堅石」。歷官山陰縣令、尚書郎、馮翊太守。在任職期間，頗有政績，甚得時譽。後因與趙王司馬倫有隙，又是石崇的外甥，於晉惠帝永康元年（三〇〇）被趙王所殺，年僅三十二歲。曾作《歐陽建集》二卷，已佚。被保留下來的詩文除《言盡意論》（存《藝文類聚》卷十九。《全晉文》卷一〇九），《臨終深》（《文選》二十三）外，嚴可均《全晉文》卷一〇九還輯入歐陽

建的《登樽賦》(同時保存於《藝文類聚》卷六十三)。逯欽立輯校的《先秦漢魏晉南北朝詩》還收入殿陽建的《答石崇贈詩》一首(《晉詩》卷四)。

《言盡意論》是一篇論述名(名稱)物(事物)、言(語言)意(思想)關係的論文。全文僅二百四十餘字，言簡意賅、論說精辟，其文不僅在當時，就是在東晉也很有影響。《世說新語·文學篇》講到："王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意三理而已"。這裏的"言盡意"，就是指歐陽建著的《言盡意論》。

《言盡意論》是針對當時盛行的"言不盡意"而提出的。當時的"言不盡意"包括王弼的"得意忘言"，荀粲的"言不盡意"和張韓的《不用舌論》。這種"由來尚矣"(《言盡意論》)的"書不盡言，言不盡意"(即《易傳·繫辭傳》認爲語言不能把意思完全表達出來)在魏晉盛行有着它深刻的原因。那就是兩漢經學發展到東漢末期實質上已成爲一種煩言碎辭的章句之學，其學風和方法與魏晉時代相悖，起而代之的是對聖人經典的融會貫通，以求"象外之意，係表之言"(荀粲)，這也就是王弼强調的"得意忘言"，與此相應的魏晉人物品題，"通才識性"也都以"言不盡意"作爲其理論基礎。這也就是《言盡意論》中說到的："世之論者以爲言不盡意，由來尚矣。至乎通才達識，咸以爲然。若夫蔣(濟)公之論眸子，鐘(會)、傅(嘏)之言才性，莫不引此爲談證"。更有甚者，魏晉的險惡政治，導致的《不用舌論》(張韓《不用舌論》說到："禍言相尋，召禍甚希，喪元(頭)滅族，沒(死)有餘哀")，也和"言不盡意"同出一穴。諸如這些"言不盡意"說，時人都"以爲然"，但歐陽建却不以爲然，大有"違衆"之舉，所以當人問歐陽建何以見得時，歐陽建就自稱"違衆先生"給予回答。

首先，《言盡意論》借玄學家用"天何言哉"而闡述"明本"、"廢言"、"忘言"這一題目，來發揮自己的"言盡意論"。認爲就是因爲天不言而春夏秋冬四時照樣運行，所以"聖人不言而鑒識存焉，形不待名，而方圓已

著，色不俟稱，而黑白以彰。」這就是說，事物的運動變化，萬物所具的空間形狀、色澤等方面的特性都是客觀事物本身所固有的，正因爲這樣，客觀事物的形色是第一性的，而名稱概念則是第二性的。

其次，《言盡意論》又以上述觀念爲出發點，認爲名（名稱、概念）、言（語言）盡管是第二性的，客觀事物的存在雖然無待於名、言，但在人們的客觀認識過程中，名、言却又是不可缺少的。要想認識事物，就需要用名將事物區別開來，如果不能够用名將事物區別開來，認識還是模糊渾沌的：「物定於彼，非名不辨」，「名不辨物，則鑒識不顯」（《言盡意論》）。同樣，「言」在人們的社會生活中有積極作用，《言盡意論》認爲事物之「理」，是靠思維（心）去把握的，而思想又必須依靠語言才能表達出來，倘若語言不能表達思想（志），人們就無法交流，所以只有語言才能充分地表達人們的思想感情：「誠以理得於心，非言不暢」，「言不暢志，則無以相接」（《言盡意論》），鑒于此，《言盡意論》明確指出：「欲辯其實，則殊其名；欲宣其志，則立其稱」，「鑒識顯而名品殊，言稱接而情志暢」，是故「古今務於正名，聖賢不能去言」。

最後，《言盡意論》在肯定名、言在人們認識中的作用這點上，又指出：名、言是隨事物的發展而變化的，「名逐物而遷，言因理而變」，客觀事物變化了，主觀的名、言也跟着變化；名、言與事物的關係，「猶聲發響應，形存影附，不得相與爲二矣」，即認爲名、言的產生是有客觀基礎的，就名、言的內容而言，它是客觀事物的反映。同樣，既然名、言與物「不得相與爲二」，所以要獲得客觀世界的認識，就不能「忘言」、「廢言」。這樣，《言盡意論》就提出了與玄學家「言不盡意」相悖的「言盡意論」：「則言無不盡矣，吾故以爲盡矣」。

《言盡意論》作爲一篇反對玄學貴無唯心主義本體論和神秘主義認識論的重要論文，在中國古代思想發展史上占有一定地位。（劉康德）

莊子注

〔西晉〕郭象

《莊子注》，又名《郭象注莊子》、《莊子郭注》、《莊子郭象注》等，十卷。西晉郭象著。通行本有：明《正統道藏》本《南華真經注疏》（郭象注、唐成玄英疏）、明嘉靖十二年（一五三三）吳郡顧氏世德堂刻《六子全書》本《南華真經》（郭注，唐陸德明音義）、明萬曆中邵云峯刻《莊子郭注》本、清乾隆間《四庫全書》抄本、清光緒二十年（一八九四）長沙思賢講舍刻郭慶藩《莊子集釋》本、一九三六年中華書局《四部備要》本、同年商務印書館《四部叢刊》本等。

郭象（二五二——三一二），字子玄。河南（今洛陽）人。少有才理，好《老》《莊》，善清談。辟司徒（一說司空）掾，歷官黃門侍郎、東海王司馬越太傅府主簿，一度「任職當權，熏灼內外。」善辯，「如懸河瀉水，注而不竭」，「時人咸以爲王弼之亞。」哲學上反對以「無」或「道」作爲宇宙本體和萬物本原，認爲「無即無矣，則不能生有」（《齊物論注》），「道，天能也……道不能使之得也」（《大宗師注》）。强調「造物無主而物各自造」（《齊物論注》），萬物是「塊然而自生」（同上），是「外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也」（《大宗師注》）。在認識論上主張「冥而忘跡」，「以不知爲宗」的不可知論。在「名教」與「自然」的關係上，提出「名教」同於

「自然」，「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」（《逍遙遊注》），合儒道爲一，成爲魏晉玄學的主流思潮。著作另有《莊子音》、《論語隱》、《論語體略》、《郭象集》等，均散佚。唯《論語體略》清馬國翰《玉函山房輯佚書》中有輯本，皇侃《論語義疏》中亦有引文。事跡見《世說新語》的《文學》《賞譽》注引《文士傳》、《名士傳》，《晉書》本傳，《經典釋文·序錄》等。

《莊子注》雖屬名郭象編纂注解，但關於此書的作者問題却歷來是學術史上的一樁公案。《晉書·郭象傳》說「先是，注《莊子》者數十家，莫能究其旨統，向秀於舊注外而爲解義，妙演奇致，大暢玄風，惟《秋水》、《至樂》二篇未竟而秀卒。秀子幼，其義零落，然頗有別本遷流。象爲人行薄，以秀義不傳於世，遂竊以爲已注。乃自註《秋水》、《至樂》二篇，又易《馬蹄》一篇，其餘衆篇，或點定文句而已。其後秀義別出，故今有向、郭二《莊》，其義一也。」此說基本同於《世說新語·文學》。《晉書·向秀傳》則曰：「莊周著內外數十篇，歷世方士，雖有觀者，莫適論其旨統也。秀乃爲之《隱解》，發明奇趣，振起玄風，讀之者超然心悟，莫不自足一時也。惠帝之世，郭象又述而廣之，儒墨之跡見鄙，道家之言遂盛焉。」然而，在稍晚出的《列子張湛注》中，向、郭二注皆有所引，兩者有同處亦有異處，且所引郭注都不在《秋水》、《至樂》、《馬蹄》三篇之內。唐陸德明《莊子音義》亦二注并引，而以郭注爲主。此外，郭注中「無」不能生「有」愚想，顯然是受當時倡導「崇有」論者裴頠思想的影響，而向死裴尚未出生，不可能受裴影響。上述這些矛盾的資料，引起歷代學者的不同意見。近半個世紀以來，學術界的爭論大致可分三派：一、以侯外廬爲代表的一派認爲，郭注是剽竊向注，今本《莊子注》作者應是向秀（詳參《中國思想通史》第三卷，人民出版社一九五七年版）。二、以馮友蘭爲代表的一派認爲，郭注是郭象自注，與向注并世而非抄襲向注（詳參《中國哲學史科學初稿》，上海人民出版社

一九六二年版)。三、爲學術界較多學者所認可的意見是，郭注承襲了向注的許多內容，但也作了一番「述而廣之」的改造，因此今存《莊子注》實際是向、郭兩人思想的融合，可視爲二人的合注(詳可參目前通行的一些哲學史著作和辭典)。

《莊子注》是代表魏晉時期玄學思潮的一部重要著作。全書共十卷(有的本子不分卷，以篇行)，其中：內篇三卷共七篇，卷一是《逍遙遊》、《齊物論》；卷二是《養生主》、《人間世》、《德充符》；卷三是《大宗師》、《應帝王》。外篇四卷共十五篇，卷四是《駢拇》、《馬蹄》、《胠篋》、《在宥》；卷五是《天地》、《天道》、《天運》；卷六是《刻意》、《繕性》、《秋水》、《至樂》；卷七是《達生》、《山木》、《田子方》、《知北遊》。雜篇三卷共十一篇，卷八是《庚桑楚》、《徐無鬼》、《則陽》；卷九是《外物》、《寓言》、《讓王》、《盜跖》；卷十是《說劍》、《漁父》、《列御寇》、《天下》。

《莊子注》所反映的玄學思想大致可以歸納爲以下幾個主要命題：

一、「獨化」論。《莊子注》中認爲，「無」不能生「有」。「無既無矣，則不能生有，有之未生，又不能爲生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。」(《齊物論注》)而且，「有」和「無」之間又是不能互相轉化的，「非唯無不得化而爲有也，有亦不得化而爲無矣。」(《知北遊注》)那麼，現象界的一切事物又是怎麼產生的呢？《莊子注》認爲是「物各自造」(《齊物論注》)，這種「自造」就是「獨化」：「凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。」(《大宗師注》)。所謂「獨化」，也就是說萬物都是自然而然地、孤立地、無所依憑地在那裏獨自生成變化。

二、「玄冥」論。《莊子注》中認爲「無」不能生「有」，「有」、「無」也不能轉化，但二者又是統一的，這種統

一就是「玄冥」，「玄冥者，所以名無而非無。」（《大宗師注》）「玄冥」在《莊子》中原指一種昏暗幽深、渾然無別的境界。《莊子注》中則把它借以指神秘的本體界，并把之與「獨化」聯繫起來，認爲「神器獨化於玄冥之境」（《莊子注序》），萬物「未有不獨化於玄冥者也」（《齊物論》注）。也就是說，「獨化」是在「玄冥」中發生的。

三、「冥而忘跡」的不可知論。由於萬有衆形都是從神秘的「玄冥之境」中莫明其妙地「獨化」出來的，所以《莊子注》中認爲萬物沒有任何因果關係可尋，它們的本質是不可認識的。「夫死者已自死，生者已自生，圓者已自圓，方者已自方，未有其根者，故莫知。」（《知北遊注》）「凡此上事，皆不知其所以然而然，故曰芒也。今夫知者，皆不知所以知而自知矣，生者皆不知所以而自生矣。萬物雖異，至於生不由知，則未有不同者。故天下莫不芒也。」（《齊物論注》）這裏的「芒」就是「冥」的意思，任何事物都是「不知其所以然而然」，所以世界是無所知的。世人所謂「知」，實際是「不知所以知而自知」，這種「自知」也就是「不知」，「自知耳，不知也。不知也，則知出於不知。……知出於不知，故以不知爲宗。」（《大宗師注》）。《莊子注》中認爲，萬有衆形都不過是「跡」，其背後還有「所以跡」（同上）。這種「所以跡」是最高而神秘的認識，亦即「冥」，「物有自然而理有未極，循而直往，則冥然自合。」（《齊物論注》）「至理有極，但當冥之，則得其樞要也。」（《徐無鬼注》）達到「冥」的境界，也就是「既忘其跡，又忘其所以跡者……而無不通也。」（《大宗師注》）

四、「大小俱足」的安命論。由於萬物是自生自有的「獨化」，因此《莊子注》中認爲現實存在都是各自孤立，彼此無法比較，也沒有統一的標準，不存在大小、美丑、好壞、是非之別，事物只須「自足其性」就可以了。「夫以形相對，則大山大於秋毫也，若各據其性分，物冥其極，則形大未爲有餘，形小不爲不足。苟各足於其

性，則秋毫不獨小其小，而大山不獨大其大矣。」（《齊物論注》）萬物只要「苟足於天然而安其性命」（同上），一切差別也就可以取消了。因爲「大小之殊，各有定分，非羨欲所及」（《逍遥遊注》），「天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加」（《養生主注》）。這一思想運用到人類社會的關係上，也就是人必須「自足其性」，「各安其分，一切都是自然「命」定，「命非已制，故無所用其心也。夫安於命者，無往而非逍遥矣。」（《秋水注》）所以「君臣上下」，和「手足內外」一樣都是「天理自然」，「凡得真性，用其自爲者，雖復皂隸，猶不顧毀譽而自安其業。反之，「臣妄之才而不安臣妄之任，則失矣」（《齊物論注》）。因爲這是以小求大，理終不得，而「各安其分，則大小俱足」（《逍遥遊注》）。

五、「名教」同於「自然」論。從消除一切矛盾的抽象同一中，《莊子注》論證了「名教」即「自然」的觀點。認爲「夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！」（《逍遥遊注》）「聖人常遊外以冥內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。」（《大宗師注》）「遊外」即是篤名教，「冥內」即是任自然；前者是「外王」，後者是「內聖」；前者爲儒，後者爲道。二者在《莊子注》中被統一了起來，成爲一體的兩面。從而修正了王弼、何晏「貴無」論的「名教本於自然」說和樂廣、裴頠「崇有」論的「自然不離名教」說，否定了嵇康、阮籍「名教不合自然」的「異端」思想。

《莊子注》是魏晉時期玄學思潮主流的集大成者，它總結了玄學思潮發展過程內部產生的「貴無」或「崇有」之類的各種爭議，綜合了當時在《老》、《易》之外興起的《莊》學研究中的思想成果，把玄學理論推向高峯，充分滿足了當時門閥士族的精神和現實的需要。

有關《莊子注》的研究著作主要有，唐陸德明的《莊子音義》、唐成玄英的《南華真經注疏》、清郭慶藩的

《莊子集釋》、近人王叔岷的《郭象莊子注校記》。其中以郭氏《集釋》的版本爲最好，既包括了《音義》和《疏》，又吸收了盧文弨、王念孫、洪頤煊、郭嵩燾、俞樾、李楨諸家校釋的成果。此書于一九六一年經王孝魚整理校點，由中華書局出版。而王氏的《校記》則爲校刊最佳，其中搜集了現存各種版本作對校，并附有佚文，一九五〇年由上海商務印書館出版。（徐洪興）

物理論

〔西晉〕楊泉

《物理論》，原十六卷，今輯存一卷。魏晉之際楊泉者。成書年代不詳。其書南宋時已散佚，至清人孫星衍始輯《物理論》一卷，存於孫星衍輯《平津館叢書》本中。

楊泉（生卒年不詳），字德淵，三國時期吳會稽郡（今浙江紹興）人。一說梁國（今河南商丘南）人。公元二八〇年西晉滅吳以後，會稽太守朱則說楊泉「清操自然，徵聘終不移心」（《全晉文》卷八十六），於是上書推薦楊泉到晉朝做官，晉帝聘請他爲侍中，但他拒絕徵聘，終生不仕，隱居著書。對天文、曆法、地理、物候、農學、醫學等均作研究。其隱居活動范圍約在吳越一帶（今江蘇東南部、浙江東北部）。因對南方「自然之理」、「工匠之技」都有切實的觀察及記錄，故作《五湖賦》、《織機賦》、《蠶賦》等。清嚴可均《全三國文》卷七

十五還輯錄他的其他文章，有《贊善賦》、《養性賦》、《草書賦》等。除現存上述這些文章外，楊泉還模仿揚雄著有《太玄經》十四卷，《楊泉集》二卷，也均散佚。

《物理論》是一部自然哲學著作。經清人孫星衍輯成的《物理論》一卷，盡管零碎不全，其中並夾有魏晉思想家傳玄的佚文，但仍可反映楊泉思想的概貌。在《物理論》中，楊泉探討了自然物理，如天地性質、天體結構、日月運行、四季成因、風之本質，石之成傷以及農業技術、養生之道等。力圖以當時所能掌握的科學理論去理解、解釋自然界中的各種事物本質。

在《物理論》中，作者首先對當時玄學貴無，清淡浮華的風氣作了揭露。南宋王應麟的《困學紀聞》卷十八引《物理論》對玄學貴無的譏諷說：「夫虛無之談，尚其華藻，無異春蛙秋蟬，聒耳而已。」楊泉指出，由當時名士煽起的清談浮華風氣是「解小而引大，了淺而伸深」的語言、邏輯游戲，盡管辭華言美，但總是一種「論事比類，不得其體」的比附、脫離實際的空談，而當時所盛行的「望風」、「承聲」一類的人物品藻，實際全由「談者之口」、「愛憎之心」所決定，并非能真正品題出人才來，反而造就成一羣「冠堯之冠，行桀之行」的僞君子，所謂玄學家們的儒玄之爭，都是「見虎一毛，不知其斑。道家笑儒者之拘，儒者嗤道家之放，皆不見其本也。」

與這些對玄學貴無、清談浮華風氣作揭露并行的是，《物理論》中還存有一些對社會强權政治的批判：「武士宰物，猶使狼牧羊，鷹養雛也」，主張「人主以政御人，政寬則姦易禁，政急則姦難絕」，反對豪强士族專政而主張「審官擇人。」《物理論》中反映楊泉作爲在野庶族知識分子的政治觀還不止這些，《後漢書·五行志》注引《物理論》對黃巾農民起義的看法也非同一般：「黃巾被服純黃，不將尺兵，肩長衣，翔行舒步，所

至郡縣無不從，是日天大黃也。」

同樣與楊泉終生不仕，隱居著書研究自然物理一致的是，《物理論》中還宣傳了楊泉的無神論思想：「人含氣而生，精盡而死。死，猶澌也，滅也。譬如火焉，薪盡而火滅，則無光矣。故火滅之餘，無遺炎矣，人死之後，無遺魂矣。」這種無神論的觀點正好是對當時流行的佛教神不滅論的否定，也是對東漢桓譚、王充神滅論的繼承，還將啓示南北朝范縝的神滅論。

《物理論》對玄家貴無等思潮的破除，是爲了樹立起自己自然的物理論，即自然元氣論。

《物理論》中的元氣論首先表現在楊泉對天體性質的解釋上。在楊泉之前，關於天體的學說，有三種，即以《周髀算經》爲代表的「蓋天說」；以張衡爲代表的「渾天說」；以東漢郄萌爲代表的「宣夜說。」在這三種學說中，「就渾天之說，則斗極不正；若用蓋天，則日月出入不定」（《太平御覽·天部》），不能解釋天體日月列星的運行問題。相比較而言，還是「天了無質」，「日月衆星自然浮生虛空之中，其行其止皆須氣」（《晉書·天文志上》）的「宣夜說」似乎更合理一些，所以《物理論》用「元氣論」來綜合「宣夜說」：「夫天，元氣也。」元氣皓大，則稱皓天。皓天，元氣也，皓然而已，無他物焉。」繼之，《物理論》用元氣來解釋自然界中的萬事萬物，「氣積自然」，「益氣，自然之體也」；「星者，元氣之英也」；「石，氣之核也」；「人，含氣而生，精盡而死」；「積風成雷，熱氣散而爲電」；「風者，陰陽亂氣激發而起者也」，「氣積自然，怒則飛沙揚礫，發屋拔樹，喜則不搖枝動草，順物佈氣，天之性，自然之理也。」

同時，《物理論》認爲「元氣」有剛柔，陰陽、清濁之分：「氣發而升，精華上浮，宛轉隨流，名之曰天河」，氣「遊濁爲土」。而陰陽二氣的互相作用又形成各種天像：「日者，太陽之精也」，「月與星，至陰也。」對於「元

氣」從何而來這樣的問題，《物理論》與以往主張來源於「無」的看法不同，認爲「元氣」是水蒸發的產物：「夫水，地之本也。吐元氣，發日月，徑星辰，皆由水而興。」《物理論》還記載楊泉對雲氣變水的觀察：「余昔在會稽，仰看南山，見雲如瀑練，方數丈，其聲如碌碡。須臾，山下居民驚駭，洪水大至。」所以《物理論》的自然元氣論還吸取了以往「乘氣載水」的思想：「所以立天地者水也，成天地者氣也。」

《物理論》不僅反映了楊泉的自然天氣論，還記述了楊泉對農業、手工藝及其他科技知識的研究。例如關於農業，《物理論》認爲：「稼，農之本；穡，農之末。農，本輕而末重，前緩而後急。稼欲少，穡欲多，耨欲緩，收欲速。」這裏論述了農業中耕種（稼）和收獲（穡）的辯證關係。《物理論》中還充分記述了楊泉豐富的土壤地貌知識，如對土地形態：「夫土地皆有形名，而人莫察焉。有龜龍體，有麟鳳貌，有弓弩勢，有斗石象，有舒張形，有閉塞容。有隱真之安，有累卵之危，有膏英之利，有墳墉之害」；如對土地和稼種的關係：「凡種有强弱，土有高（剛）柔。土宜强，高莖而疏粟，長穗而大粒」；如對土氣和季節的關係：「炎氣郁蒸，地之張也，秋風蕩生，地之閉也。」諸如此類對農業科學知識的總結，是和當時楊泉所處的江南一帶農業生產大發展相一致的。

除上述之外，《物理論》還對當時手工藝作了肯定：「夫工匠經涉河海，爲舸艫以浮大淵，皆成乎手，出乎聖意」。同時還在當時醫學的成果基礎上，提出只要遵循生理病理「凡病可治」的觀點。

諸如這些，都說明《物理論》是一部中世紀的優秀自然哲學著作，這在當時盛行「以無爲本」的玄學時代的確難能可貴。然而，遺憾的是已散佚。爲了輯佚，唐馬總《意林》中抄錄了《物理論》，但通行本清武英殿本《意林》又誤將魏晉傅玄的《傅子》雜入《物理論》。這樣使現存孫星衍《平津館叢書》所輯《物理論》一卷和嚴

可均《全晉文》(卷四十七——五十一)所輯《傅子》三卷內容頗多重復，導致《物理論》和《傅子》分辨不清。清馬瑞辰的《物理論輯本序》就說到：「《物理論》引《傅子》尤多，其不言《傅子》者亦多出於《傅子》。揚子(泉)是書正是與《傅子》相表裏。」嚴可均的《傅子輯本按語》也說到：「《意林》所載《傅子》，乃楊泉《物理論》也。所載《物理論》僅前四條是《物理論》，其第五條至九十七條乃《傅子》也。」以後清末民初的葉德輝輯《傅子》，根據宋本《意林》又區分了兩者。由此，我們對《物理論》的論述，所引材料「是從傅玄著作中區別出來的」(任繼愈主編《中國哲學史·楊泉〈物理論〉的唯物主義思想》)。同樣也有人以爲：「原書(《物理論》)既皆佚失，而輯本又多羼越，勢難强爲分別；只有認二書(《傅子》和《物理論》)爲一家之學，合稱傅玄＝楊泉的思想，較爲穩妥」(侯外盧等《中國思想通史·傅玄＝楊泉的學派性及其神滅思想》)(劉康德)

墨辯注

〔西晉〕魯勝

《墨辯注》，六篇。西晉魯勝著。《全晉文》卷八十九說魯勝「有注墨辯，六篇」。其書《隋書·經籍志》不見著録，佚失已久。《晉書·魯勝傳》僅保留此書的叙(序)文一篇。

魯勝(生卒年不詳)，字叔時，代郡(今山西陽高西南)人。《晉書·魯勝傳》說他「少有才操，爲佐著作

郎」，并精通曆法。約在元康初年(二九二)，魯勝遷建康令，任職不久著《正天論》，指出「以冬至之後立晷測影，準度日月星。臣案日月裁徑百里，無千里；星十里，不百里」。後又著《上正天論表》，要「求下羣公卿士考論」，說：「若臣言合理，當得改先代之失，而正天地之紀。如無據驗，甘即刑戮，以彰虛妄之罪。」此事後來不了了之。《晉書·魯勝傳》還講到魯勝有「望氣」之本領，《晉書·天文志》中講到天象之「氣」有各種特徵，人學得「候氣之法」，可以「觀妖祥，辨吉凶」，大概時值西晉元康年間「八王之亂」，所以魯勝「嘗歲日望氣，知將來多故，便稱疾去官」。中書令張華派人勸他更仕，「徵以博士，學中書郎」，魯勝皆不就。魯勝所著的《正天論》、《上正天論表》連同《墨辯注叙》均保存於《晉書·魯勝傳》，後輯入《全晉文》卷八十九。其他著述遭亂遺失。

《墨辯注》是一部注釋戰國時後期墨家《墨辯》(《墨子》中《經》上下、《經說》上下、《大取》、《小取》六篇)的著作。雖然原文已佚，具體內容不得而知，但就現存的《墨辯注叙》尚能略和一二。在《墨辯注叙》中，魯勝自稱：「今引說就經，各附其章，疑者闕之。又采諸衆雜集爲《刑名》二篇，略解指歸」，并自以爲《墨辯注》是「興微繼絕」之書。而對於魯勝自以爲《墨辯注》是「興微繼絕」這點，是因爲先秦并稱儒墨顯學的墨家在漢以後不甚受到人們的重視，日漸衰微，以至到司馬遷寫《史記》時對墨子的生平及著述都不甚了解，而到《漢書·藝文志》時，盡管記述「墨子七十一篇」，但此時的漢儒却是很難讀到《墨子》，這與劉漢王室不怎麽需要墨家思想有關。鑒於此，魯勝才說自己的《墨辯注》是「興微繼絕」之書。更有甚者，先秦以後，人們即使能談到《墨子》，但士人們更關心的是《墨子》中的政論部分，對《墨子》中强調名辯、與刑名有關的《經》、《經說》諸篇并不重視。這也就是魯勝在《墨辯注序》中指出的：「自鄧析至先秦時名家者，如有篇籍，後學莫

復使習，於今五百余歲，遂亡絕。」基於此，魯勝却注意《墨子》中的辯經，說：「《墨子》著書，作辯經以立名本」；并說：「《墨辯》有上下經，經各有說，凡四篇。與其書衆篇連第，故獨存。」然後魯勝又作《墨辯注》。所以這樣一來，更使魯勝自以爲做的是「興微繼絕」的工作了。而魯勝之所以重視《墨子》中的辯經，并作《墨辯註》，又是和當時盛行的名辯（名理）思潮有關。如《晉書·傅玄傳》引傅玄上疏講到：「近者魏武好法術，而天下貴刑名。所以魯勝在《墨辯注叙》中講到：「名者所以別同異，明是非，道義之門、政化之準繩也。」

又因魯勝要對《墨辯》作注，所以就得對有關名理的題目作歸類，他在《墨辯注叙》中說道：「名必有形，察形莫如別色，故有堅白之辯。名必有分明，分明莫如有無，故有無序之辯。是有不是，可有不可，是名兩可。同而有異，異而有同，是之謂辯同異。至同無不同，至異無不異，是謂辯同辯異。」由此可推知魯勝在《墨辯注》中是這樣辯名析理的。當然其究竟如何，還是因爲《墨辯注》已佚而不得知。然而，就魯勝對有關的名理題目的歸類來看，却又都是緊密切合實際的，如：「名必有分明，分明莫如有無，故有無序之辯」，就將玄學中的有無之辯納入其中；同樣，魯勝說的「辯同辯異」，也有實際意義，如《世說新語·文學篇》中引東晉司馬道子的問話：「惠子其書五車，何以無一言入玄？」諸如此類，都說明魯勝《墨辯注》的出現是與當時整個社會思潮相聯繫的。

《墨辯注》盡管已佚，但以後研究《墨辯》者却也都要提到《墨辯注》。如在近代西方名理（邏輯）和技術刺激下研究《墨子》的清人孫詒讓在《墨子閑詁》中尤重《經》、《經說》，并在其中提到魯勝《墨辯注》、《墨辯注叙》及加以詮釋（《墨子閑詁》卷十）。以後，梁啓超在《中國近三百年學術史》中講到：「《墨子》七十一篇中，最宏深而最難讀者，莫如《經》上下，《經說》上下、《大取》、《小取》之六篇。晉魯勝曾爲《墨辯注》，惜久佚。」

近人譚戒甫在《墨辯發微》中對魯勝《墨辯注》更是推崇倍至：魯勝「僅注《經說》四篇名爲《墨辯》，固已揭其指要矣」，「蓋《墨子》以墨子爲體，名學爲用，善啓其端；三墨繼之，日益發舒，終於體用圓融，創成完美之辯學，無論四篇，六篇，總曰《墨辯》，魯氏（勝）可謂千古卓識矣。」譚戒甫還指出：「蓋墨子雅善言談，制器尚匠，宜究名理，因構範疇，同歸知要，數逆精微。遂開華夏二千年前獨到之辯學；但未嘗揭「辯」之名以總各其書也，其以「墨辯」名其書則自魯勝始。」（劉康德）

錢神論

〔西晉〕魯褒

《錢神論》，一篇。西晉魯褒著。成於公元三世紀末。有清嚴可均《全晉文》輯本。

魯褒，生卒年不詳，字元道，南陽（今屬河南）人。好學多問，以貧素自立，一生未仕。《晉書·隱逸傳》只簡略地提到他，但摘載了他寫的《錢神論》。

依《晉書》說：「元康之後，綱紀大壞。褒傷時之貪鄙，乃隱姓名而著《錢神論》以刺之」。這是迄今所能見到的關於《錢神論》寫作緣由的唯一記載。

《錢神論》是一篇揭露金錢在封建社會中的神奇作用的文章。在論中，作者假借「司空公子」和「綦毋先

生」的對話，表述了自己對金錢的作用的看法。

作者寫道：「當今之急，何用清談？時易世變，古今異俗。富者榮貴，貧者賤辱」；「錢多者處前，錢少者居後。處前者爲君長，在後者之臣僕。君長者豐衍而有余，臣僕者窮竭而不足」；「錢之所祐，吉無不利。何必讀書，然後富貴」！「官尊名顯，皆錢所至」。「由是論之」，錢「可謂神物。無位而尊，無勢而熱，排朱門，入紫闥。錢之所在，危可使安，死可使活；錢之所去，貴可使賤，生可使殺。是故忿諍辯訟，非錢不勝；孤弱幽滯，非錢不拔；怨仇嫌恨，非錢不解；令問笑談，非錢不發」。作者如此描寫錢的功用，旨在揭露和諷刺當時社會以金錢爲本的流弊。

作者進一步指出：「有錢可使鬼，而況於人乎？子夏云：『死生有命，富貴在天』。吾以死生無命，富貴在錢。何以明之？錢能使轉禍爲福，因敗而成，危者得安，死者得生。性命長短，相祿貴賤，皆在乎錢，天何與焉？天有所短，錢有所長。四時行焉，百物生焉，錢不如天；達窮開塞，振貧濟乏，天不如錢」。這裏對天命和金錢的論述，既蘊含着作者憤世嫉俗的情緒，又反映了作者具有無神論（死生無命）的傾向。

《錢神論》是今傳關於我國古代貨幣拜物教最早最完整的文字表現。全文采取嘻笑怒罵、夸張諷刺、生動新穎的形式，對金錢崇拜的社會現象作了有力的抨擊，矛頭所向更是直指封建社會的帝王、聖賢、名流這些最受尊崇的人物，從而揭露了表面上高貴威嚴自稱聖賢貴人的封建統治者，不過是拜倒在金錢面前的可憐蟲。作者對神的看法，雖未明確主張「神滅」，但其對傳統天命論的否定，却對以後的「神滅」思想有一定的影響。

相傳，比魯褒稍前的成公綏（二三一——二七三）也曾著《錢神論》。成公綏，字子安，東郡白馬（今河南

滑縣東)人。博覽經傳，仕至秘書郎、秘書丞、中書郎。善辭賦，解音律。曾與賈充等參定法律。著作原有集十卷，已佚。明人輯有《成公子安集》。他所著《錢神論》，殘文今存《太平御覽》中，其內容與魯褒《錢神論》，相差無幾。

今本魯褒的《錢神論》已非全文。此論的輯者嚴可均說：「此篇《藝文類聚》與《晉書》各有删節，今合鈔之，尚非全篇。後當有綦毋先生詣責錢神一段。」爲了彌補這一段，嚴可均從《御覽》中尋得「黃銅中方叩頭對曰」的一段文字作爲補充，似屬牽强。

魯褒《錢神論》寫出後，曾成爲當時「疾時者共傳」之文(《晉書·隱逸傳》)。它的出現，比西方同類作品(如莎士比亞的《雅典的泰門》)早一千多年。我國後來的一些同類作品，如《扑滿賦》、《小扑滿賦》、《錢本草》、《烏寶傳》、《勸民惜錢歌》等，都是仿照它的格調來寫的。

有關魯褒《錢神論》的研究，主要有：中華書局版《中國哲學史教學資料彙編》(魏晉南北朝部分)、趙靖主編《中國古代經濟思想名著選》等書的有關篇章。 (殷南根)

抱朴子

〔東晉〕葛洪

《抱朴子》，七十卷（其中《內篇》二十卷，《外篇》五十卷）。東晉葛洪著。成於晉元帝建武（三一七——三一八）年間。通行本有：明《正統道藏》本、魯藩本（又稱「承訓書院」本，後由上海涵芬樓影印）、清孫星衍《平津館叢書》本等。

葛洪（約二八三——三六三），字稚川，號抱朴子，丹陽句容（今屬江蘇）人。葛玄從孫。少好神仙導養之法，從葛玄的弟子鄭隱學道。司馬睿爲相時，被任爲掾，後任咨議、參軍等職。因鎮壓石冰領導的農民起義「有功」，遷伏波將軍，賜爵關內侯。咸和初，聞交趾出丹砂，求爲勾漏令。攜子侄經廣州，止於羅浮山煉丹，在山積年而卒。作爲一位著名的道教學者，他將道教思想係統化、理論化，并和儒家的綱常名教結合起來，且整理和記載了當時流行的各種煉丹方術，保存了不少我國早期醫學典籍和民間方劑。著作甚多。《抱朴子·自叙》稱：「凡著《內篇》二十卷，《外篇》五十卷，碑頌詩賦百卷，軍事檄移章表筆記三十卷，又撰俗所不列者爲《神仙傳》十卷，又撰高尚不仕者爲《隱逸傳》十卷，又抄五經、七史百家之言、兵事方使短雜奇要三百一十卷，別有目錄。」這些著作在流傳中多數已佚失，但主要著作《抱朴子》、《神仙傳》、《肘後備急方》等却

傳流至今。生平事跡見《晉書》卷七十二《葛洪傳》，《抱朴子》的《金丹》、《遐覽》、《吳失》、《自叙》諸篇以及《太平寰宇記》等。

關於《抱朴子》的成書經過，葛洪在《抱朴子·自叙》中說，他從年輕時（二十餘歲）即「草創子書，會遇兵亂，流離播越，有所亡失，連在道路，不復投筆十餘年，至建武中乃定。凡著《內篇》二十卷，《外篇》五十卷。」又，《抱朴子·序》說：「余所著子書之數，而別爲此一部，名曰《內篇》，凡二十卷，與《外篇》各起次第也。」《抱朴子·金丹》中提到《內篇》之作時也說：「余若欲以此輩事騁辭章於後世，則余所著《外篇》及雜文二百餘卷，足以寄意於後代，不復須此。」據此可知：《抱朴子》一書草創於弱冠以後，而改定於四十歲之前，《外篇》寫在前，《內篇》寫在後，最後同時定稿，并確定內外篇之名，全書撰定後，統一作序和自叙。

《抱朴子》是道教的一部重要的理論著作。它的內容按作者在《自叙》中的概括，是這樣的：「其內篇言神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、禳邪却禍之事，屬道家；其外篇言人間得失、世事臧否，屬儒家。」由此可見，作者是站在糅合道儒的立場上寫這部著作的。

內篇二十卷分爲二十篇（每卷爲一篇），依次爲：暢玄、論仙、對俗、金丹、至理、微旨、塞難、釋滯、道意、明本、仙藥、辨問、極言、勤求、雜應、黃白、登涉、地真、遐覽和祛惑。它們的內容大體上可分爲下列六個方面：

一、論道的本體，見於《暢玄》、《地真》兩篇。認爲宇宙是由「玄」（道）產生的，「玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也」；「道起於一，其貴無隅，各居一處，以象天地人，故曰三一也。天得一以清，地得一以寧，人得一以生，神得一以靈。金沈羽浮，山峙川流，視之不見，聽之不聞，存之則在，忽之則亡，向之則吉，背之則

凶」。由此，作者進而强調「守一」的重要性，并將守一分爲守真一和守玄一，認爲守真一可令身體健康長壽，避災去害，守玄一則念口訣而能分形，并可役使鬼神。

二、論道與儒的同異，見於《釋滯》、《道意》、《明本》諸篇。認爲道、儒皆爲社會教化所不可缺少，兩者具有一致性。同時又認爲：「道者儒之本也，儒者道之末也」。以道爲本，以儒爲末，表明作者的糅合道儒是以道爲核心的。

三、論神仙之有，見於《論仙》、《對俗》、《至理》、《塞難》、《辨問》諸篇。認爲世上物品的多數是有生有滅的，但少數可以長存不朽，其中就有神仙；人可以通過掌握仙術、服食金丹而獲得長生久存，一般人因世間不見仙人便斷言天下無仙人，不過是「仗其短淺之耳目，以斷微妙之有無，豈不悲哉」？

四、論求仙方法，見於《金丹》、《仙藥》、《黃白》、《微旨》、《雜應》諸篇。這幾篇論述了衆多有關內修和外養的方術，將金丹理論與煉丹方術緊密結合，要求修仙者由淺入深，由易到難，否則欲速則不達。

五、論求仙的決心和運用諸符等，見於《登涉》、《極言》、《勤求》、《祛惑》諸篇。要求修仙者至誠至勤，認爲「凡爲道合藥，及避亂隱居者，莫不入山，然不知入山法者，多遇禍害」。爲了避免禍害，《登涉》列舉了十八幅「入山符」，據說入山者佩帶其符或在山居之處廣泛懸掛，畫上其符，可「辟山川百鬼萬精虎狼蟲毒」之害。

六、列舉道書名目，見於《遐覽》。該篇所列舉的各種當時的道書名目，有二十二種之多。

外篇五十卷分爲五十篇（每卷爲一篇）依次爲：嘉遯、逸民、勖學、崇教、君道、臣節、良規、時難、官理、務正、貴賢、任能、欽士、用刑、審舉、交際、備闕、擢才、任命、名實、清鑒、行品、弭訟、酒誡、疾謬、譏惑、刺驕、百

里、接疏、鈞世、省煩、尚博、漢過、吳失、守增、安命、仁明、博喻、廣譬、辭義、循本、應嘲、喻蔽、百家、文行、正郭、彈禰、詰鮑、知止、窮達、重言、自叙。它們的內容大體上可分爲下列五個方面：

一、政治主張，見於《君道》、《臣節》、《官理》、《貴賢》、《任能》、《用刑》、《百里》、《漢過》、《吳失》諸篇。宣傳君不偏黨的思想，主張審舉貴賢，玄禮嚴刑。

二、對當時風俗習慣的看法，見於《交際》、《名實》、《清鑒》、《行品》、《弭訟》、《酒誡》、《疾謬》、《譏惑》、《省煩》諸篇。認爲當時風頹教沮的狀況，應予糾正。

三、對漢末以還學術思想的看法，見於《鈞世》、《尚博》、《正郭》、《彈禰》、《詰鮑》諸篇。與郭泰、禰衡、鮑敬言的清議、狂傲、無君之說對抗。其中《詰鮑》所保存的鮑敬言的言論，是研究鮑敬言的唯一資料，彌足珍貴。

四、談個人修養，見於《逸民》、《嘉遯》、《守增》、《安貧》、《仁明》、《知止》諸篇。否認勞動，主張安貧知止。

五、說明著書立說的宗旨，見於《應嘲》、《喻蔽》、《百家》諸篇。認爲其「著君道臣節之書」、「作機俗救生之論」等，與其崇道并不牴牾。

在我國哲學、科技尤其是道教的發展史上，《抱朴子》一書都占有很重要的地位。內篇以金丹之道爲核心而創建的神仙道教理論體系，可謂集當時神仙長生思想和金丹理論之大成。外篇論人間世事之得失是非，更爲道教從民間步入上層社會提供了理論依據。《釋滯》言：「內寶養生之道，外則和光於世，治身而身修，治國而國太平」，此言道出了《抱朴子》內外篇糅合道儒——「內以治身，外以爲國」的基本旨趣。

有關《抱朴子》的研究的著作，主要有：清俞樾《抱朴子評議補録》、近代羅振玉《抱朴子校記》、王明《抱朴子内篇校釋》、楊明照《抱朴子外篇校釋》等。（殷南根）

詰鮑篇

〔東晉〕葛洪

《詰鮑篇》，一篇。《抱朴子外篇》之一。東晉葛洪著。成於晉元帝建武（三一七——三一八）年間。通行本有：明《正統道藏》本、魯藩本（又稱「承訓書院」本，後由上海涵芬樓影印）、清孫星衍《平津館叢書》本等。

《詰鮑篇》是記録葛洪和鮑敬言之間關於有君、無君爭論的著作。有關的爭論大致可以歸納爲下列四個問題：

一、有君是否禍害？

鮑敬言認爲，「古者無君，勝於今世」。人類社會之所以有醜惡和災難，皆是因爲有君。君主不僅是人民貧困與飢餓的根源，而且是一切災禍的根源。君主對外發動掠奪戰爭，對内殘酷鎮壓人民，這就決定了君民的矛盾是不可調和的。因此，與其寄希望於一個好的帝王將相來拯救人民，來表示不願意發動戰爭，來表示儉樸不盤剥百姓，倒不如從根本上消除造成這些災禍的君主。由此，鮑敬言對傳説中的上古時代没

有剝削沒有壓迫的無君社會進行了熱情的歌頌。

葛洪認爲，鮑敬言所說君的禍害，只以桀紂爲代表，而桀紂都是極壞的君主。古代的聖君「或結罟以畋漁，或瞻辰而鑽燧，或嘗卉選粒，或構宇以仰蔽」，他們對人民有功，故而受到人民的擁戴，「君臣之道於是乎生」。鮑敬言因見桀紂極壞而斷言君主是造成人類一切醜惡和災難的罪魁禍首，只是「獨舉衰世之罪，不論至治之義」而已。

二、君權是否出於神授？

鮑敬言認爲，君主以及他的政府的產生，不是人類的自然現象，而是强者用暴力奪取來的，「夫强者凌弱，則弱者服之矣，智者詐愚，則愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然則隸屬役御，由乎爭强而較愚智，彼蒼天果無事也」。作爲强者和弱者、智者和愚者對抗的產物，君權壓根兒就不是出於什麼天意、神授。君權并非如統治者所宣傳的那樣是社會和協的象徵，而是强者加在弱者頭上的枷鎖，結果造成了社會的混亂和不平等的現象。

葛洪反對鮑敬言的說法。他利用讖緯、鬼神宗教的傳說，對君權出於天意、神授的說法加以論證道：「有聖人作，受命自天」，每位「聖人」的出現，都有相應的符瑞，「擾龍馴鳳，河圖洛書」，這些符瑞都出現在「有君之世，不出於無王之時」。何故？有君，「天意」也。

三、上古社會是否理想社會？

鮑敬言認爲：「曩古(上古)之世，無君無臣，穿井而飲，耕田而食，日出而作，日入而息，泛然不繫，恢爾自得，不競不營，無榮無辱」；生活在這種社會中的人民「身無在公之役，家無輸調之費，安土樂業，順天分

地，內足衣食之用，外無勢利之爭」；這是一種最理想的社會，亦即無君的社會。

葛洪認爲：「古者生無棟宇，死無殯葬，川無舟檝之器，陸無車馬之用。吞啖毒烈，以至殞斃。疾無醫術，枉死無限」；只有「聖人」出來，發明了交通工具、醫藥，才使得人們免於枉死。他反問鮑敬言，如果一切都回到上古去，「居則反巢穴之陋，死則捐之中野，限水則泳之遊之，山行則徒步負載，棄鼎鉉而爲生臊之食，廢針石而任自然之病，裸以爲飾，不用衣裳，逢女爲偶，不假行媒。吾子亦將曰不可也，況於無君乎」！在葛洪看來，鮑敬言所崇尚的上古社會并非理想社會，讓一切都回到上古去，在實踐中是不可能行得通的。

四、政治生活是否違背人性？

鮑敬言認爲，政治生活對人民是一種桎梏，是違背人性的。在他看來，「不競不營，無榮無辱」，「干戈不用，城池不設」，「鑿井而飲，耕田而食」是最理想的生活。「夫混茫以無名爲貴，羣生以得意爲歡。教剝桂刻漆，非木之願；拔鵾裂翠，非鳥所欲；促轡銜鑣，非馬之性；荷軛運重，非牛之樂」。他由此類推出，人對政治生活生來就是反對的。

葛洪認爲，剝削、爭奪是人的天性。他說，爭奪對於人類來說，從來就是存在的，「譬夫嬰孩智慧未萌，非爲知而不爲，欲而忍之也。若人與人爭草萊之利，家與家訟巢窟之地」的戰鬥、爭奪、從來就沒有間斷過。他進而設想，古代「私鬥過於公戰，木石銳於干戈，交尸佈野，流血絳路，久而無君，噍類盡矣」。假使無君，無政治生活，人類早就自相殘殺盡了。

此外，葛洪與鮑敬言還就一些具體的現象進行過爭論。《詰鮑篇》說：「鮑生貴上古無君之論，余既駁之

矣。後所答余，文多不能盡載，余稍條其論而牒詰之云」。因其爭論流於瑣碎，且旨趣與上述幷無二致，故不再綴述。

相傳，鮑敬言曾著有《無君論》，然而其書早已佚失。葛洪撰寫《詰鮑篇》，在與鮑敬言展開爭論的過程中，大量引述鮑敬言的言論，爲我們研究鮑敬言的無君論提供了極重要的資料，而且是唯一的資料，因而受到了今人的高度重視。（殷南根）

老子疑問反訊

〔東晉〕孫盛

《老子疑問反訊》，東晉孫盛撰。收入唐釋道宣《廣弘明集》、清嚴可均《全晉文》，有《四部叢刊》本等。

孫盛（約三〇六——三七八），字安國，太原中都（今山西平遥西北）人。「篤學不倦，自小至老，手不釋卷」，「及長，博學，善言名理」（《晉書·孫盛傳》）。歷任佐著作郎、瀏陽令、長沙太守、秘書監加給事中。哲學上，反對崇尚老莊，也不贊同「崇有」，對生死輪迴、靈魂不死、善惡報應等說均有批評。著作尚有《老聃非大聖論》、《與羅君章書》、《魏氏春秋》、《晉陽秋》等。《晉書》有傳。

《老子疑問反訊》是一篇批駁《老子》的思想觀點的文章。主要內容如下：

一、駁王弼在《老子注》中提出的「獨貴無欲」說。文章開宗明義地說：「《道經》云：『故常無，欲以觀其妙；故常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。』舊說及王弼解妙謂始，徼謂終也。」對此，孫盛指出：「觀始要終，覩妙知著，達人之鑒也。」進而，孫盛揭示了《老子》第一章及王注的內在矛盾。指出：「既以欲澄神，昭其妙始，則自斯以已宜悉鎮之（疑有誤字——引者），何以復須有欲得其終乎？宜有欲俱出妙門，同謂之玄。若然，已往復何獨貴於無欲乎？」「有欲得其終」與「獨貴於無欲」，爲冰碳同爐，說明「獨貴無欲」之虛妄，從根子上駁斥了玄學。

二、駁《老子》美惡之名生於「皆知」說。《老子》第二章說：「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已」。這就是說，美醜、善惡產生於「皆知」。對此，孫盛反駁說：「盛以爲夫美惡之名，生乎美惡之實。道德淳美，則有美名。頑囂聾昧，則有惡聲。」這就是說，「名」生於「實」。美惡之名，生於美惡之實，而不是生於人們對美惡之「知」。進而，孫盛用《周易》中「惡不積，不足以滅身」，「美在其中，而暢於四友，發於事業」、《論語》中「《韶》盡美矣，未盡善也」等儒家經典論述，作了論證。

三、駁《老子》不尚賢、絕學的虛妄性。《老子》第三章說：「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使人不爲盜。常使民無知無欲，使知者不敢爲。」第二十章說：「絕學無憂。」第二十七章說：「善人不善人之師，不善人善人之資。」第四十二章說：「人之所教，我亦以教人」，「吾將以爲教父」。對此，孫盛首先揭露了這些論述的內在矛盾：「盛以爲民苟無欲，亦何所師於師哉？既相師資，非學爲何？不善師善，非尚賢爲何？」從其中的矛盾中，可以看出《老子》中的「不尚賢」、「絕學」都是虛妄的，所謂「原斯談也，未爲絕學」。進而，孫盛揭露說，《老子》的「絕學」只是要絕儒家之學。他說：「所云絕者，堯孔之學邪？」基此，孫盛對儒學與老氏之

言的優劣作了對比：「堯孔之學，隨時設教。老氏之言，一其所尚。隨時設教，所以道通百代；一其所尚，不得不滯於適變。」儒學因隨時設教，收到了道通百代之效；老子之言因一其所尚，遂滯於適變。孫盛認爲，這些都是玄學家「所未能通者」。這又表現出孫盛對儒學的衛護。

四、揭露《老子》的邏輯矛盾。《老子》第十四章說：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。」「繩繩不可名，復歸於無物。無物之象，是謂惚恍」。第二十一章又說：「道之爲物，唯恍與惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。」前者說「無物」，後者又說「有物」，這是顯然的矛盾，對此，孫盛揭露說：「此二章或言無物，或言有物，先有所不宜者也。」《老子》第十四章說：「執古之道，以御今之有」。第二十九章、六十四章又說：「爲者敗之，執者失之」。對此，孫盛揭露說：「或執或否，得無陷矛盾之論乎？」在孫盛看來，《老子》中此類「矛盾之說」，比比皆是。如三十九章說：「侯王得一以爲天下貞(正)。」五十八章說：「孰知其極，其無正？正復爲奇，善復爲妖。」孫盛揭露說：「尋此二章，或云天下正，或言無正」，即是矛盾，如此等等。

五、揭露老、莊既云絕聖，又每章必稱聖人的實質和目的。《老子》第十九章說：「絕聖棄知，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈」。對此，孫盛指出：有仁聖，必有仁聖之德跡。若不尚仁聖之德跡，那麼教育怎麼能明顯起來？進而，孫盛揭露說：「老氏既云絕聖，而每章輒稱聖人。既稱聖人，則跡焉能得絕？」又莊周有云：「聖人不死，大盜不止」(《莊子·胠篋》)。對此，孫盛在揭露老莊既講「絕聖」，又「聖人」不離口的矛盾後，着重指出了他們所要「絕」的「聖人」，僅僅是指儒家的「聖人」，絕對不是指一切「聖人」，特別是道家的「聖人」。他說：老莊「所欲絕者，絕堯、舜、周、孔之跡。」孫盛認爲，儒家的「聖」是不能「絕」的；否則，「吾誰適從？」這

裏，又可明顯地看出孫盛的儒家傾向。

六、揭露《老子》爲了「抑動恒俗」而言「貴由知希」。《老子》第七十章說：「知我者希，則成貴矣。」四十九章說：「聖人之在天下也，百姓皆注其耳目」。這裏既講「貴由知希」，又講「聖人」爲百姓所共知，這在邏輯上是矛盾的。孫盛認爲，《老子》講「貴由知希」，是爲了達到「抑動恒俗」而講的過頭話。「師資貴憂，必彰萬物。爲斯則知之者安得希哉？知希者何必貴哉？即己之身見貴九服，何得佩實撫言云貴由知希哉？斯蓋欲抑動恒俗，故發此過言耳。」孫盛認爲，比之與老氏，「聖教則不然。中和其詞，以理訓導」。「聖教」誰屬？其何以「中和其詞，以理訓導」？孫盛接着說：「在家必聞，在邦必聞也。」（《論語·顏淵》）「不見是而無悶，潛龍之德」（見《周易·乾·文言》，與原文有出入）。「人不知而不慍，君子之道。」（見《論語·學而》，與原文稍有出入）「衆好之，必察焉；衆惡之，必察焉」（《論語·衛靈公》）。由此可見孫盛心目中的「聖教」當非儒莫屬。最後，孫盛又强調指出：「儒學誨誘綽綽，理中自然，可與老聃之言同日而語其優劣哉？」對儒學作了充分肯定。

七、揭露《老子》屏禮學以任自然造成了毀物獎弊的後果。《老子》第三十八章說：「禮者，忠信之薄，而亂之首。前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不處其薄，處其實，不處其華也。」對此，孫盛說：「老聃足知聖人禮樂非玄勝之具，不獲已而制作耳，而故毀之何哉？是故屏擯禮學，以全其任自然之論。豈不知叔末不復得返自然之道，直欲伸己好之懷，然則不免情於所悅，非浪心救物者。非唯不救，乃獎其弊矣。」老氏爲成全自己的任自然之說，非但不制作禮樂，反而竭力毀棄禮樂，這樣必然使晚世只伸己好之懷，非獨不能得返自然之道，不能救物，而且必然獎勵時弊。

最後，孫盛對爲老、莊辯解，企圖調和儒道的言論進行了駁斥。指出：「盛向莊、老所以故發此唱，蓋與聖教相爲表里，其於陶物明訓，其歸一也。」「盛以爲不然。夫主人之道，廣大悉備，猶日月懸天，有何不照首哉？老氏之言，皆駁於《六經》矣。寧復有所愆忘俟佐助於聃周乎？即莊周所謂日月出矣，而爝火不息者也。至於虛誕譎怪，矯詭之言，尚拘滯於一方，而橫稱不經之奇詞也。」堯孔聖學博大精深無所不備，爲日月懸天無所不照；而老氏之言無不違背聖教，至於範圍之言，更屬矯詭虛誕，不經之詞。

孫盛的《老子疑問反訊》，以《周易》、《論語》等儒家經典爲武器，揭露了老莊之言的內在矛盾和錯誤實質，從理論淵源上駁斥了玄學，是一篇反對魏晉玄學的戰鬥檄文。（陳增輝）

肇論

〔東晉〕僧肇

《肇論》一卷。東晉僧肇撰，後人編集。通行本有：明嘉興藏本、日本卍續藏經本、大正藏本等。

僧肇（三八四——四一四），俗姓張，京兆長安（今西安市）人。生於貧家，以傭書爲業，在爲人抄書的過程中，得以歷觀經史，備盡墳籍。志好玄微，尤好老、莊之言。後讀舊譯《維摩經》，歡喜頂受，披尋玩味，乃言「始知所歸」，因而落髮出家。出家後，學善方等（指大乘學說），兼通三藏（經律論），不久，名振關輔。後師事三藏

法師鳩摩羅什，初在姑臧（今甘肅武威），後入長安，協助羅什翻譯佛經，爲「什門四哲」之一。羅什在讀了他呈閱的《般若無知論》以後，稱贊道：「吾解不謝子，辭當相挹。」對僧肇的般若論作了很高的評價。卒時年僅三十一歲。著作尚有：《長阿含經序》、《百論序》、《維摩詰經序》（見梁僧祐《出三藏記集》）、《鳩摩羅什法師誄》（見唐道宣《廣弘明集》）《注維摩詰經》（見《大正藏》）等。另有《寶藏論》一篇，唐人題爲僧肇作，據考證，實是僞作。梁慧皎《高僧傳》卷七有傳。

《肇論》爲僧肇論文的彙編。其篇目爲：一、《宗本義》，二、《物不遷論》，三、《不真空論》，四、《般若無知論》，五、《答劉遺民書》（附劉遺民書問），六、《涅槃無名論》（含《奏秦王表》、《九折十演者》）。

《宗本義》謂：「本無、實相、法性、性空、緣會，一義耳。」「一切諸法，緣會而生，……緣離則滅，……實相自無，非推之使無，故名本無。」此格義於玄學之「有」、「無」以說佛法。諸物緣會而生，緣離則滅，全賴外在條件而存在，故本爲空無。

《物不遷論》謂：「夫生死之謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情，余則謂之不然。」「人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。」物運動變化於時空間，僧肇以爲其「緣」既變，物亦因之而換，昔物爲一物，今物爲又一物，居此者爲一物，居彼者爲又一物。今昔彼此，已是二物，既有變遷，即非一物，故曰「物不遷」。

《不真空論》據諸物緣會而生，緣離則滅之本無說，引《放光經》：「譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也」，論爲「象非真象」。一切物像皆幻化不真，乃以「不真」論「空」，較之「心無」論者「無心於萬物，萬物未嘗無」與「即色」論者「明色不自色」、「當色即色」，其論「空」更爲徹底，而比「本無」之論說解更見巧妙。

《般若無知論》謂：「聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知。」「是以聖人虛其心而其照，終日知而未嘗知也。」其《維摩經注》謂：「智之生也，起於分別，而諸法無相，故智無分別，智無分別，即智空也。」諸物本無，分別諸物之知自屬虛妄，不知而體物性本無，則無所不知，是謂「般若」，即最高智慧。

《答劉遺民書》爲復劉遺民「論旨云本無惑取之知，而未釋所以不取之理」之問難而作。書謂：「夫有也無也，心之影響也；言也像也，影響之所攀緣也。」「聖心不有不無。不有不無，其神乃虛。」「虛以通之，故道超名外。」此又以玄學證佛法者。

《涅槃無名論》析爲「九折十演者」，共十九節，依次爲開宗、核體、位體、徹出、超境、搜玄、妙存、難差、辨差、賣異、會異、詰漸、明漸、譏動、動寂、窮源、通古、考得、玄得。「涅槃」譯言「圓寂」，此論主旨，在解釋應化生死。前附《奏秦王表》謂：「夫衆生所以久流轉生死者，皆由著欲故也。若欲止於心，即無復於生死。即無生死，潛神玄默，與虛空合其德，是名涅槃矣。」其論曰：「涅槃之道，存乎妙契，妙契之致，本乎冥一。然則物不異我，我不異物，物我玄會，歸乎無極。」「會萬物以成己者，其唯聖人乎！」去欲而徹悟物我不異，則生死亦歸無異，物我皆空，何執生死？是爲達乎「涅槃」之精神境界，庶幾成佛。又，此論言悟涅槃之道，多有辯析頓、漸之說，甚可注意。

有關《肇論》的注疏極多，主要有：晉惠達《肇論疏》三卷、唐元康《肇論疏》三卷、宋遵式《肇論疏科》一卷和《注肇論疏》六卷、宋文才《肇論新疏》三卷和《肇論新疏游刃》三卷、明德清《肇論略注》六卷、今人任繼愈的《物不遷論》和《不真空論》今譯（收入《漢唐佛教思想論集》）等。（潘良楨）

沙門不敬王者論

〔東晉〕慧　遠

《沙門不敬王者論》，一篇。東晉慧遠撰。成於東晉元興三年《四〇四）。收入梁代僧祐編的《弘明集》卷五。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本、大正藏本、頻伽藏本等。

慧遠（三三四——四一六），俗姓賈，雁門樓煩（今山西崞縣東）人。十三歲時，隨舅父游學許（許昌）洛（洛陽），博綜六經，尤善《莊》、《老》。二十一歲在太行恒山聽道安法師講《般若經》，感嘆說：「儒道九流仍皆糠粃耳」，於是和弟弟一起落髮出家。年二十四，便登講席。爲了使聽衆能弄清佛教的義理和術語，他時用《莊子》中的思想和用語來作比附，這便是有名的「格義」法。東晉興寧三年（三六五），慧遠隨道安南游樊沔。襄陽爲苻秦所破之後，他遵師囑率弟子數下南下荆州，中途留注廬山，不復再行。初住龍泉寺，後遷刺史桓伊爲他建造的東林寺。卜居廬山三十余年，影不出山，跡不入市，專志修道弘法，成爲江南佛教的有力傳播者。元興元年（四〇二），他與劉遺民等一百二十三人，在阿彌陀佛像前建齋立誓，期生西方淨土。被後世推爲淨土宗的開創者。著作見存的尚有《三報論》、《明報應論》、《沙門袒服論》、《廬山出修行方便禪

經統序》、《阿毗曇心序》、《三法度經序》、《念佛三昧集序》、《與桓太尉論料簡沙門書》等。梁代慧皎《高僧傳》卷六有傳。

《沙門不敬王者論》是一篇全面闡述沙門(佛教僧人)不應當跪拜(「致敬」)王侯的理由的論文。事情的起因是這樣的：在佛教傳入中國的最初三百年間，沙門一直依據教法在面見俗人(包括帝王)時，只合掌致敬，而不施跪拜禮。東晉成帝咸康六年(三四〇)，執掌朝政的車騎將軍庾冰首先發難，對佛教的這種律儀表示不滿。他認爲，「直形骸於萬乘(指皇帝)」，有違於君臣之序。於是代替年幼的成帝下詔，令沙門致敬(跪拜)王者(見《弘明集》卷十二《代晉成帝沙門應盡敬詔》)，因遭到尚書令何充等人的反對，沒能施行。到了安帝元興元年(四〇二)，太尉尉玄以震主之威，給桓謙等八位大臣和慧遠寫信，重申庾冰之議，結果也遭到反對，被擱置起來。《沙門不敬王者論》便是這兩次沙門是否應當致敬王者的爭論的總結，其目的是讓後世引以爲鑒，不再出現類似的事件。

《沙門不敬王者論》的初首有作者的自序(無標題)，略敘此論的撰作緣由，末尾爲後記(無標題)，略敘論成之後，衆賓的反映。正文分爲五篇，內容如下：

一、在家。說，在家信奉佛法的人，應當是順從世俗禮教的人(「順化之民」)，因爲他們情未變俗，跡同方內，故有「天屬之愛，奉主之禮」。「因親以教愛，使民知有自然之恩；因嚴以教敬，使民知有自然之重。」但無論是奉親還是敬君，都是鑒於有因果冥報的存在。佛教說的「罪封」(惡業)，是爲了讓人像畏懼刑罰一樣膽怯而不敢去做壞事；佛教說的「天堂」，是爲了讓人象爵賞那樣追求欣慕而去做好事。所以從根本上來說，佛教是「助王化於治道」的，「其弘教通物，則功侔帝王，化兼治道。至於感俗悟時，亦無世不有」。

『是故悅釋迦之風者(指在家)，輒先奉親而敬君；變俗投簪者(指出家)，必待命而順動。若君親有疑，則退求其志，以俟同悟。」

二、出家。說，出家之人，以離俗爲異。這樣做的目的是爲了拯溺俗於沉流，拔幽根於重劫。「是故凡在出家，皆遯世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遯世則宜高尚其跡。」「是故內乖天屬之重，而不違其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬。」

三、求宗不順化。說，佛教以形體爲桎梏，因爲有了形體，就會產生種種的行爲造作，陷入物欲而不能自拔，流轉生死而受苦無窮便是這樣造成的。佛教追求的終極目標和理想境界是「泥洹」(又譯「涅槃」)。「經稱：泥洹不變，以化盡爲宅；三界流動，以罪苦爲場。化盡則因緣永息，流動則受苦無窮。」「是故反本求宗者，不以生累其神；起落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅；不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。」也就是說，要進入永遠寧靜安樂的「泥洹」境界，就不能用世俗的情感禮節去拖累生命，用生命去拖累神靈(精神)，必須讓精神擺脫一切束縛，因此，不能強求出家的人志向、律儀與世俗社會完全一致。「求宗不順化」的道理也在於此。

四、體極不兼應。說，作爲方內之教的世俗禮法和作爲方外之道的佛教儀軌是不可能同時兼用的。這和「六合之外，存而不論」、「六合之內，論而不辯」的道理是一樣的。不是不可論，而是「論之或乖」，不是不可辯，而是「辯之或疑」。然而，方內之教和方外之道的基本義旨是相通的。「道法(佛教)之與名教，如來(佛)之與堯、孔，發致雖殊，潛相影響；出處誠異，終期則同。」

五、形盡神不盡。說「神」(精神)是「精極而爲靈者」，即使是有「上智」的人，也不能確定它的體狀，窮

盡它的幽致。「神也者，圓應無生，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅，假數而非數，故數盡而不窮。」在一般人看來，形體和精神好比薪和火的關係，「神之處形，猶火之在木，其生必存，其毀必滅。形離則神散而罔寄，木朽則火寂而靡託，理之然矣。」而在佛教看來，「情有會物之道，神有冥移之功」，精神能夠從一個生命體轉移到另一個生命體上去。同樣是以薪火喻形神，佛教的理解是：「火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮而術妙；前形非後形，則悟情數之感深。」也就是說，不是形體產生精神，而是精神產生並作用於形體，火能夠從一堆薪轉移到另一堆薪上去，精神也能從這個形體（今世）轉移到下一個形體（來世）上去。故作者認爲，「形盡神不滅」。佛教的因果報應、生死輪迴的理論就是基於這樣的認識而產生的。

沙門是否應當跪拜王者之爭，反映了儒家禮制與佛教儀軌的矛盾和衝突，這樣的爭論在以後的朝代中也時常發生（見唐彥悰《集沙門不應拜俗等事》）。作爲調解這一矛盾的《沙門不敬王者論》，實質上是一篇在以儒家倫理綱常爲框架的封建社會中，如何抵制外界的壓力，保持自己的獨立性的宣言，無論是當時還是在後世，都在社會上產生了廣泛而持久的影響，成爲佛教的一篇名作。（陳士强）

世說新語

〔劉宋〕劉義慶

《世說新語》，又稱《世說新書》，南朝劉宋劉義慶撰。原爲八卷，後由梁劉孝標作注，增爲十卷，今本作三卷。通行本均爲劉孝標注本，有：一、日本尊經閣叢刊影印南宋高宗紹興八年（一一三八）董棻刻本。此爲三卷本，書後有汪藻所撰《考異》和《人名譜》各一卷。二、南宋孝宗淳熙十五年（一一八八）陸游刻本，明嘉靖間吳郡袁褧（尚之）嘉趣堂重刻。書分三卷，每卷又分上下。清道光間浦江周心如據袁本重刻，光緒間王先謙又據周本重刻。三、南宋淳熙十六年（一一八九）湘中刻本。此本見藏於清初徐乾學傳是樓，與董棻刻本相近，而於袁褧刻本頗爲不同。沈寶硯有校記，見涵芬樓影印嘉趣堂本後。以上三種刻本以董刻本爲佳。此外，還有明清以至今人所著的批點本、校箋本等（後詳）。

劉義慶（四〇三——四四四），南朝劉宋彭城（今江蘇徐州）人。爲劉裕仲弟長沙景王道憐的次子，出嗣給臨川王道規。年十三襲封南郡公，除給事不拜。永初元年（四二〇），襲封臨川王，徵爲侍中。在京尹九年，出爲使，持節都督荊、雍、益、寧、梁、南北秦七州諸軍，任平西將軍、荊州刺史等職。時荊州「居上流之重地，廣兵强，資實兵甲居朝廷之半」，所以劉裕使諸子居之。「義慶以宗室令美，故特有此授。」然而劉義慶「性

謙虛」，「無心撫物」，「始至及去鎮，迎送物並不受。……在州八年，爲西土所安」。其間，撰《徐州先賢傳》十卷，又擬班固《典引》而作《典叙》，「以述皇代之美」。《宋書》本傳說他「爲性簡素，寡嗜欲。愛好文義，文辭雖不多，然足爲宗室之表。……招聚文學之士，近遠必至。」常與名士袁淑、陸展、何長瑜、鮑照等來往。所著尚有《幽明錄》、《宣驗記》，今存輯本。事迹見附於《宋書·臨川烈武王道規傳》。

《世說新語》是一部以記載魏晉士大夫的言談軼事爲主的著作。全書分爲三十六門，又稱三十六篇。上卷，四篇：德行、言語、政事、文學；中卷，九篇：方正、雅量、識鑒、賞譽、品藻、規箴、捷悟、夙惠、豪爽；下卷，二十三篇：容止、自新、企羨、傷逝、棲逸、賢媛、術解、巧藝、寵禮、任誕、簡傲、排調、輕詆、假譎、黜免、儉嗇、汰侈、忿狷、讒險、尤悔、紕漏、惑溺、仇隙。內容大致可以歸爲四類：

一、從不同的側面，描寫了魏晉之際名士的風度。這中間，有以放達著稱的，如《任誕篇》寫王子猷夜訪戴安道，「經宿而至，及門而返。」劉伶縱酒放達，甚至「脫衣裸形」於室中；有以雅量著稱的，如《雅量篇》載：顧雍嘗集僚屬下圍棋，得兒子死訊，他雖「以爪掐掌，血流沾褥」，却依舊「神氣不變」，直至客散。謝安與人下圍棋，適得謝玄淮上大捷的消息，他閱信畢，竟「默然無言」。有人問其故，答曰：「小兒輩大破賊」。「意色舉止，不異於前」；有以才藻著稱的，如《品藻篇》中的孫興公、許玄度等；有以談玄著稱的，如《文學篇》中的支道林等；有以容貌儀態著稱的，如《容止篇》中的衛玠、王羲之等。此外，還有名士或服藥飲酒，或順應自然等方面的故事。

二、贊賞了士人剛直方正，不阿權勢，忠於友情，顧全大局等方面的德行。如《簡傲》篇寫權貴鍾會往尋嵇康，「康方大樹下鍛，向子期爲佐鼓排，康揚槌不輟，傍若無人，移時不交一言。鍾起去，康曰：『何所聞而

來，何所見而去」；鐘曰：「聞所聞而來，見所見而去。」」；《方正篇》載：王敦兄王含作廬江郡時，貪污狼藉，敦護其兄，廬江人不敢聲響，唯主簿何充能於座中拂王敦之意；《德行》篇寫荀伯忠於友情，不肯「敗義以求生」；《識鑒》篇寫管寧不爲名利所誘，寫郗超不計小怨，顧全大局；《自新》篇寫周處改過自新，爲民除害；《賢媛》篇記李勢妹不畏南康公主的威脅等。

上述兩部分內容主要見卷上和卷中。

三、揭露了司馬氏統治的黑暗，以及豪門士族窮奢極欲的生活。這部分內容大多在下卷。如《尤悔》篇載：王導爲晉明帝陳說晉得天下之由，「具叙宣王創業之始，誅夷名族，寵樹同己。」明帝聽了覆面床說「若如公言，祚安得長？」；《德行》篇寫阮籍「言皆玄遠，未嘗臧否人物」以遠禍；《言語》篇載：司馬景王取上黨李喜爲從事中郎，問他「昔先公辟君不就，今孤召君何以來」？喜對曰：「先公以禮見待，故得以禮進退。明公以法見繩，喜畏法而至耳。」；《汰侈》篇寫石崇與王愷鬥富，一個「作紫絲布步障碧綾裏四十里」，一個「作錦步障五十里」。晉武帝嘗以一珊瑚樹「高二尺許」賜王愷，愷以示崇，被崇用鐵如意擊碎，並曰：「不足恨，今還卿」，「乃命左右悉取珊瑚樹，有三尺、四尺，條幹絕世，光彩溢目者六七枚……。」；《汰侈》篇說晉武帝曾到王子武家，「烝豚肥美，異於常味，帝怪而問之。答曰：「以人乳飲豚」。帝甚不平，食未必便去。……」；《汰侈》篇載：石崇與客飲酒，每令美人行酒，客飲不盡斬美人，一次王敦去作客，「固不飲以觀其變，已斬三人，顏色如故，尚不肯飲」，當王導責讓王敦時，他却說：「自殺伊家人，何預卿事。」；《儉嗇》篇描寫王戎的吝嗇等。

四、記錄了一些看重事功，反對清言的例子。雖然《世說新語》多推崇魏晉風度，但對士族崇尚清淡遺

世事也寓貶於事。如《言語》篇中的「新亭對泣」，《政事》篇中庾冰對王導的批評，《輕詆》篇中桓溫把清淡誤國的名士斥爲「噉芻豆十倍於常牛，負重致遠曾不若一羸牸」等。

《世說新語》一書，在中國哲學、文學、美學上都居重要地位。明胡應麟《少室山房筆叢》稱：「讀其語言，晉人面目氣韻恍然生動，而簡約玄澹，真致不窮」。魏晉清淡以「言約旨遠」爲貴，應對咄嗟，每多妙締，《世說新語》語言凝煉傳永傳神，正體現了這一特點。所以魯迅也稱贊說，此書「記言則玄遠冷峻，記行則高簡瑰奇，下至繆惑，亦資一笑」。它既是記叙軼聞傳語短篇小說的先驅，又是後世小品文的典範，既是魏晉清淡品鑒人物實錄，又是研究魏晉南北朝玄學、美學的佐證材料，對後世產生了深遠的影響。以至仿作者代不乏人，如唐王方慶《續世說新語》、宋王讜《唐語林》、孔平仲《續世說》、明何良俊《何氏語林》、馮夢龍《古今譚概》、清王晫《今世說》等。《世說新語》中的許多故事還成爲後世戲劇、小說、故事的素材。

有關《世說新語》的研究著作，最重要的當推劉孝標的《世說新語注》。劉注引書達四百餘種，其中包括許多佚書，並對劉義慶原作中的紕繆多加訂正。由於注文的史料價值極高，故歷來爲考據家所重。論者以爲可與南朝裴松之《三國志注》、唐李善《文選注》相媲美。後來研究《世說》的都兼及劉注。此外，則有：明凌蒙初刻批點本；清李慈銘《越縵堂讀書札記》有關篇章；程炎震《世說新語箋證》；沈劍知《世說新語校箋》；王利器《影宋本世說新語校記》；劉盼遂《世說新語札記》，中華書局一九八三年出版的余嘉錫撰、周祖謨、余淑宜整理的《世說新語箋疏》，以及一九八五年出版的徐震堮《世說新語校箋》等。（趙志偉）

達性論

〔劉宋〕何承天

《達性論》，一篇。南朝劉宋何承天撰。成於宋文帝元嘉十年（四三三）前後。收在《弘明集》卷四。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明藏本、清藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

何承天（三七〇——四四七），東海郯（今山東郯城西南）人。從徐廣問學。聰明博學，經史百家，莫不博覽。尤長於曆算，音律。東晉時，曾任參軍、瀏陽令、宛陵令。入宋，任衡陽內史，故世稱「何衡陽」。晚年任尚書殿中郎、著作佐郎、國子博士、御史中丞等職。何承天是當時有名的天文學家，曾制定「元嘉曆」，所創調日法，爲唐、宋曆法家所采用。在思想上反對佛教，對「神不滅」、「因果報應」、「三世輪迴」和世界「空無」之說均有批判，提出「形神相資」，精神不能離開形體而獨立存在。著作尚有：《禮論》、《孝經注》、《合皇覽》、《元嘉曆》、《春秋前傳》、《春秋雜傳》、《何衡陽集》等，今多佚失。《宋書》卷六十四、《南史》卷三十三有傳。

《達性論》是一篇批判佛教神不滅論和輪迴學說的文章。先是有僧人慧琳作《黑白論》（又名《均善論》），假設白學先生（代表儒、道）與黑學道人（代表佛教）之間的問答，辯論儒、道、佛三教的異同。認爲三教的創

始人均是聖人，三教各有長處，殊途而同歸。由於慧琳身爲僧人，却在論中對佛教的「來生」（輪迴轉世）之說，頗多諷評，因而被佛教徒視爲「異端」，羣起而攻之。而何承天却對《黑白論》大加激賞，將它送給宗炳評判。豈料宗炳也斥責慧琳，於是兩人之間展開了辨難。在辯論中，宗炳撰作了《明佛論》，論證「精神不滅，人可成佛」。何承天的這篇《達性論》就是針對《明佛論》而發的。

宗炳在《明佛論》中將有生命的東西總稱爲「衆生」（這是佛教共同的看法），以此來證明有輪迴轉世。何承天在《達性論》的開頭，便對這種說法提出異議，他認爲，如果沒有天地，人便無法產生和存在；如果沒有人存在，天地之間便沒有聰明智慧。「人非天地不生，天地非人不靈」。天地人「三才同體，相須而成者也」。天地人是統一的，是相互依靠的，是宇宙中最尊貴的。故人「能稟風清和，神明特達，情綜古今，智周萬物，妙思窮幽賾，制作侔造化」。人是萬物中最靈智的生物。人稟天地之氣，具有仁義道德的本性；人能制作各種制度，利用自然界的物產，從事政治生活和文化生活，人怎能與飛鳥、沉魚、爬蟲、野獸並列爲「衆生」呢，既然人和天地並爲三才，人與「衆生」有別，那麼人們只要於衆生「取之有時，用之有道」，就是「順天時」，衆生爲人所利用也是合乎道義的，根本談不上有什麼「輪迴」、「報應」。至於大夫不捕食初生的稚獸和鳥卵，百姓不用密網捕魚之類，那是爲了「愛之用」，愛惜有用的物產；君子遠離庖廚，百姓愛護母猪之類，那也是爲了「昭仁道」，宣揚仁愛，借以教化世人，並非祈求死後靈魂得到善報。

宗炳在《明佛論》中還論證了「神不滅」。他認爲「人形至粗，人神實妙」。因此「形體」滅，而「精神」不滅，人們之所以有種種痛苦，就在於「精神」與「形體」結合。這樣就要在輪迴中受到報應。何承天在《答宗居士書》中，曾「以薪火喻形神」，以薪盡火滅說明形滅而神滅。何承天在《達性論》中進一步論證了人死神滅

的主張，認爲人的生與死是自然規律。他說：「生必有死，形斃神散，猶春榮秋落，四時代換，奚有於更受形哉？」認爲人之所以有生有死，就像自然界有「春榮秋落」的「四時代換」一樣，因此，人的形體一旦不存在，精神也就隨之消散了，怎麼談得上再次受到輪迴呢？人死神滅是自然現象，「形斃神散」是生命的自然法則，有力地駁斥了靈魂不死和死後靈魂轉生的謬論。

《達性論》也肯定了儒家的祭祀觀和「精靈」升天的說法，從而被論敵抓住了漏洞。信仰佛教的顏延之曾著《釋達性論》，對何承天既否定來生，又認爲太王、王季、文王三后在天，精神升到高遠之處，提出責難。說「欲毁後生，反立升遐；當毁更立，固知非力所除」。認爲何承天的說法也是「形盡而神不滅」。可見何承天神滅論的不徹底性。

《達性論》是南朝初期以無神論和神滅論觀點反對佛教理論的名作，對以范縝進一步批判佛教思想有很大影響。范著《神滅論》就是在它的基礎上寫成的。

有關《達性論》的研究，中華書局一九六四年版《中國哲學史教學資料彙編》（魏晉南北朝部分）中有簡注和標點的全文。（洪　波、陳增輝）

報應問

〔劉宋〕何承天

《報應問》，一篇。南朝劉宋何承天撰。收入唐釋道宣所編《廣弘明集》卷二十。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明藏本、清藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

《報應問》是一篇批判佛教因果報應說的文章。作者在文中提出了以下觀點：

一、報應說違背了儒家的傳統思想。作者說：「西方說報應，其枝末雖明，而即本常昧。其言奢而寡要，其譬迂以無徵。」「乖背《五經》，故見棄於先聖；誘掖近情，故得信於季俗。」因果報應論根本違背儒家經典的教誨，完全拋棄了「先聖」的遺訓；盡管它有「誘掖近情，故得信於季俗」的作用，但從根本上說是完全錯誤的。

二、報應說違背了科學事實。作者用自然科學的實證方法考查因果報應，揭露了它的虛妄本質。指出：「夫欲知日月之行，故假察於璇璣；將申幽冥之信，宣取符於見事。故鑒燧懸而水火降，雨宿離而風雲作。斯皆遠由近驗，幽以顯著者也。」强調對天地間的各種現象必須采取「遠由近驗，幽以顯著」的實證方法，方能知其真偽。如欲知日月之運行，必須憑借測天器進行觀察；要知幽明之可信否，必須看它與事實

是否相符合。用這種實證方法考查因果報應，不僅可以看出「報應」說不能普遍適用，更可看清它與事實相反，其說之虛妄性洞若觀火。

三、報應論違背了生活常識。作者指出「夫鵝之爲禽，浮清池，咀春草，衆生蠢動，弗之犯也，而庖人執焉，尠有得免刀俎者。燕飜翔求食，唯飛蟲是甘，而人皆愛之，雖巢幕而不懼。非直鵝燕也，羣生萬有，往往如之。」佛教斷言：殺生者受惡報。可是，生活常識告訴我們：燕子飛來飛去，專門吃蟲子，按照佛教的報應說，它是殺生，應受惡報，可事實上，它非但不受惡報，還受到人們的寵愛；相反，天鵝在池塘中浮游，只吃青草，不吃葷腥，却免不了被廚師殺了，給人們吃了。不僅天鵝如飛燕是這樣，「羣生萬有」都是如此。由此，作者得出一個結論：「是知殺生者無惡報，爲福者無惡應」。

但《報應問》又肯定佛教宣揚因果報應論有「假設權教，勸人爲善」的積極社會作用，反映了何承天思想上的妥協性。何承天反佛鬥爭的基本立場和出發點是儒家思想，如他說：「聖人作制，推德翳物，我將我享，實膺天祐」。而儒家和佛教在承認有神的問題上有一定的相通之處，因此以儒家學說反對因果報應論，是不可能徹底駁倒因果報應論的。（陳增輝）

神滅論

〔梁〕范縝

《神滅論》一篇。梁范縝撰。約撰於齊梁之際，至梁天監六年縝由外謫召回任中書郎時公之於世。《南史》卷五十七范縝傳（附其兄范雲傳後）有節錄，《梁書》卷四十八范縝傳及《弘明集》卷九載有全文，文字略有出入。

范縝（約四五〇——約五一五），字子真，南鄉舞陽（今河南泌陽縣西北）人。少孤貧而事母孝謹，年未弱冠就學於劉瓛，博通羣經，尤精三《禮》。性質直，好危言高論。仕齊至尚書殿中郎，仕梁尚書左丞、中書郎等職。曾與蕭衍、沈約等爲南齊竟陵王蕭子良之賓客，蕭子良精信佛教而范縝盛稱無佛神滅，蕭子良集衆僧難之，雖頗遭譏難而皆不能屈。王琰曰：「嗚呼范子！曾不知其先祖神靈所在！」范縝反脣相譏：「嗚呼王子！知其先祖神靈所在而不能殺身以從之！」蕭子良又使王融誘以官祿，遭拒絕，曾以花發一樹而有飛茵落溷之別比喻貴賤出於偶然，用答因果之問。爲宜都太守，命斷諸廟之祠。任晉安太守，羣政清約。後以舊友王亮之事貶徙廣州，居累年，還爲中書郎、國子博士。其《神滅論》出，正當梁武帝定佛教爲國教後未久，舉國奉佛成風，故朝野震動，武帝集僧俗六十餘人圍攻辯難，一時所出難論多至七十篇以上。

《南史》本傳稱縝有文集十五卷，《隋志》著録「梁尚書左丞《范縝集》十一卷」，今佚。現存遺文五篇，被輯入清嚴可均《全梁文》。生平事跡見《梁書》卷四十八本傳、卷十六王亮傳、《南史》卷五十七本傳、卷五十劉績傳等。

《神滅論》是一篇論述形存則神存，形謝則神滅的論文。全論設問答三十一則，大致可分爲六層意思：一、形神相即，不得相異。「神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。」此爲論旨。二、形爲質，神爲用。「神之於質，猶利之於刃；形之於用，猶刃之於利。利之名非刃也，刃之名非利也，然而捨利無刃，捨刃無利。未聞刃没而利存，豈容形亡而神在？」這刃利之喻，爲范縝對形神論的突出貢獻。漢桓譚最早以薪盡火滅比喻形亡神滅，而佛徒乘其有隙，反以此薪之火可傳他薪來論証神不滅。范縝以刃利爲喻，刃朽則利不得傳，猶神之不可由此形轉託他形，遂難折屈；三、人之質有知，而木之質無知。「人之質，非木質也；木之質，非人質也。」「死者有如木之質，而無異木之知；生者有異木之知，而無如木之質。」；四、形有分，神亦有分。形分與神分相應，手足有痛癢之知而無是非之慮。「是非之慮，心器所主」；五、神異出於形異，凡聖之殊在於形器之異。「豈有聖人之神，而寄凡人之器？亦無凡人之神，而託聖人之體。」又說「妖怪茫茫，或存或亡，强死者衆，不皆爲鬼」，仿佛依違；六、論神滅是爲破佛教因果輪迴之說。「浮屠害政，桑門蠹俗，風驚霧起，馳蕩不休。吾哀思弊，思拯其溺。」

《神滅論》中，除聖人有聖人之器，凡人有凡人之器，以及承認有「妖怪」等個別地方帶有機械唯物論和向鬼論神妥協的不科學性以外，絶大多數論述邏輯嚴密，閃耀着樸素唯物論與無神論的光芒。它代表了我國古代形神論所能達到的最高的理論水平，在此後的幾百年中，除個別論點以外，幾乎没有人能突破。

《神滅論》今譯本有：一九五七年浙江人民出版社的《范縝〈神滅論〉今譯》，注本見收於一九六三年中華書局的《中國哲學史資料簡編》（兩漢——隋唐部分）下册、一九六四年中華書局《中國哲學史教學資料彙編》（魏晉南北朝部分）下册等。（潘良楨）

弘明集

〔梁〕僧祐

《弘明集》，原爲十卷，後擴充爲十四卷。南朝梁代僧祐撰。約成於梁天監（五〇三——五一九）年間。書首自序云：「道以人弘，教以文明，弘道明教，故謂之《弘明集》。」原《弘明集》十卷本後面有作者的《弘明論》一篇，現十四卷本在後面的《弘明集後序》即此文。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本、大正藏本、頻伽藏本等。

僧祐（四四五——五一八），俗姓俞，祖籍彭城下邳（今江蘇睢寧西北），生於建康。幼入建初寺禮拜，樂道不肯還家，師事僧范。十四歲時投定林上寺法達、法獻法師爲弟子。具戒之後，受業於盛弘薩婆多部《十誦律》的巨匠法穎律師，長期盡心鑽研，精通律部。齊竟陵王蕭子良每請講律，聽衆常達七八百人。齊永明（四八三——四九三）中，奉敕入吳試簡僧衆，並宣講《十誦律》，說受戒之法。僧祐對佛教工藝有高深的

造詣，梁天監八年（五〇九），受命建造光宅寺佛像，莊嚴精美，時稱一絕。著作見存的尚有：《出三藏記集》十五卷（此爲現存最古的佛經目録學著作）、《釋迦譜》五卷（用摘録經文的方式編集而成的釋迦牟尼傳記）；已佚的有：《世界記》五卷、《薩婆多部相承傳》五卷、《法苑雜緣原始集》十四卷、《十誦義記》十卷和《法集雜記傳銘》七卷（上述著作的序言和目録均保存在《出三藏記集》卷十二之中）。梁慧皎《高僧傳》卷十一有傳。

《弘明集》是現存最早的一部以弘揚佛教爲旨編集的佛教文集。它主要輯録東漢至梁代闡明佛教的文論書表，同時兼載論敵的辯難對答之文，一批在中國佛教傳播過程中産生過很大影響的理論作品見載其中。《四庫全書總目》卷一四五稱它是：「六代遺編，流傳最古。梁以前名流著作，今無專集行世者，頗賴以存。」全書收文一百八十三篇，大多爲論爭之作。作者一百二十二人，大多爲士子朝臣，沙門（即僧人）僅十八人。它的主要内容爲泛釋世人的非議；專駁道教的詰難；辯論形神因果以及辯論佛教儀式等。此外，尚有論述佛教與王化的關係，闡釋佛教事數名相等。

各卷主要内容如下：

卷一，論著兩篇。第一篇《理惑論》。本文共三十七章，多半記載佛法初來史事，並涉及夷夏之爭，報應生死等問題，意在論證佛教與儒家傳統思想的社會功能的一致性，對維護封建綱常和統治秩序是有利的。第二篇是未詳作者的《正誣論》（當作於東晉），作者針對道教的「老子化胡」之説以及一般人對吉凶壽夭災祥等社會問題的看法與佛教解釋的不同，爲佛教辯誣。

卷二，論著二篇。劉宋宗炳的《明佛論》，又名《神不滅論》。本文對晉宋之際的爭辯的神滅與神不滅問

題，提出了自己的看法。論證形滅神不滅和佛教的善惡因果報應，生死輪迴的教義。

卷三，書啓五篇、論著一篇。書啓都是圍繞何承天與宗炳兩人對慧琳《白黑論》的不同看法而展開的。《白黑論》論儒釋同異，雖主張兩家殊途同歸，但意在抑佛揚儒。宗炳竭力反對這種議論，何承天却表示贊同。

卷四，論著一篇、書啓五篇。何承天除了對慧琳的《白黑論》贊賞之外，還著《達性論》一篇批評佛教。

卷五，論著七篇、書啓四篇，共十一篇。自羅含《更生論》起至慧遠《沙門不敬王者論》止，前後六篇，辯論焦點均在神滅與神不滅問題上。慧遠《沙門袒服論》以下三篇，辯論禮制問題。慧遠《明報應論》與《三報論》，是闡明佛教根本教義之一「因果報應」說的，這個問題，在晉、宋間也是爭論焦點之一。

卷六，論著書啓共八篇。晉義熙年間有人稱沙門爲「五蠹」之一，道恒乃著《釋駁論》駁斥。劉宋末年道士顧歡著《夷夏論》，主張佛道二教同源，「道則佛也，佛則道也」，但二者有夷、夏之別，有意貶低佛教。明僧紹的《正二教論》以及謝縝之的兩封《與顧道士書》都是和他爭辯這個問題的。張融著《門律》主張「道也與佛，逗極無二」，周顒的《難張長吏門律》與張融反復問難，雖認爲二者不可等同，但認爲道教「有裨弘教」，只是比佛教低下。

卷七，論著四篇。從朱昭之的《難顧道士夷夏論》，到僧敏的《戎華論析顧道士夷夏論》，都是駁斥顧歡《夷夏論》的。

卷八，論著三篇。玄光的《辯惑論並序》，條舉五逆六極，痛斥道教齊。齊末有道士假託張融著《三破論》（入國破國、入家破家，入身破身）詆毀佛教破國、破家、破身，於是梁劉勰著《滅惑論》、僧順著《釋三破論》皆

反駁此論，認爲佛教有益於治國、齊家。

卷九，梁武帝《立神明成佛義記並沈績序注》一篇。闡明成佛以心爲正因的道理。范縝著《神滅論》，想從佛法根本教義上推翻佛教，蕭琛與曹思文均著《難神滅論》來駁斥他。

卷十，敕、書等六十四篇。有梁武帝《敕答臣下神滅論》、法雲《與王公朝貴書》、以及六十二人的答書。

卷十一，書啓二十七篇。內容可包括爲四點：一、贊揚佛事；二、辯難佛不現形；三、論心源一本；四、辭世從道不受爵祿。而最重要的是蕭子良與孔稚珪往來三書，這與當時學術思想極其有關。

卷十二，書啓表詔四十篇。所談的都是佛教與王化的關係問題，如沙門踞食問題，沙門應不應敬王問題，恒玄料簡沙門與求沙門名籍等問題。

卷十三，文三篇。晉郗超的《奉法要》談三歸五戒六齋等佛教義理名相（名詞術語）。顏延之的《庭誥》二章，談道教重在煉形，佛教重在治心。王該的《日燭》意思是，佛教主要在說明生死根源以及善惡報應的道理等等。

卷十四，文四篇。竺道爽《檄太山文》、智靜《檄魔文》、寶林《破魔露佈文》，以上三篇均是摧魔之說，末了一篇爲僧祐的《弘明集後序》。

《弘明集》的主題思想在通行本《弘明集後序》裏有所反映。作者指出時人對佛教有六種懷疑：「一、疑經說迂誕大而無徵；二、疑人死神滅，無有三世；三、疑莫見真佛，無益國治；四、疑古無法教，近出漢世；五、疑教在戎方，化非華俗；六、疑漢、魏法微，晉代始盛。」這六疑其實都是當時儒道兩家攻擊佛教的焦點。第二疑就是有名的神滅不滅之爭的問題，第五疑就是夷夏之爭的問題。從佛教立場看來，這六疑都是異端。

作者撰集本書的主要目的，在於排斥這一些異端，爲法御侮而達到弘道明教。（郭建慶）

辨命論

〔梁〕劉孝標

《辨命論》，一作《辯命論》，一篇。梁劉孝標撰。論約成於梁天監八年（五〇九）或稍後，收入梁蕭統《文選》卷五十四、唐姚思廉《梁史》本傳、上海古籍出版社一九八八年出版有羅國盛《劉孝標集校注》。

劉孝標（四六二——五二一），名峻，以字行，平原（今山東淄博市）人。宋始興內史劉珽之子。泰始初，青州陷魏，時方八歲的劉孝標被人掠至中山，後爲富人劉實贖出，教以書學。爲生計所迫，十一歲時曾出家爲僧。力學終夜，自課讀書。齊永明中從桑乾還，自謂所見不博，更求異書，祈借不避路遠，人稱「書淫」。明帝時蕭遥欣請爲豫州府刑獄，天監初召入西省典校秘書。安成王秀好其學，及遷荆州，引爲户曹參軍，供其書籍，使抄録事類以成《類苑》。以其率性不知迎逢，雖學富才俊而爲梁武帝所嫌，未久稱疾辭去，因遊江南東陽紫微山，築室居焉，吴會士人多從其學。劉孝標博極羣籍，學問淹通，有《世説新語注》十卷，廣收相關史料以充實原書，不少佚書賴此而存。另注陸機《演連珠》五十首，載《昭明文選》卷五十五。其余尚有《漢書注》一百四十卷、《類苑》一百二十卷、《劉孝標集》六卷，皆已亡佚。明張溥輯有《劉户曹集》（收入《漢魏

六朝百三家集》)。生平事跡，見《梁史》、《南史》本傳及其《自序》。

《辨命論》是一篇論述自然命定思想的文章。唐李善《文選注》說：「孝標植根淄右，流寓魏庭，冒履艱危，僅至江左。負材矜地，自謂坐致雲霄。豈圖逡巡十稔，而榮慚一命，因茲著論，故辭多憤激，雖義越典謨，而足杜浮競也。」

論由管輅有奇才而位不達、年不壽引發，說：「士之窮達，無非命也。」「高才而無貴仕，饕餮而居大位，自古所嘆。」隨後，作者對什麼是「命」作了辨析，指出：「化而不易，則謂之命。命也者，自天之命也。」「鬼神莫能預，聖哲不能謀，觸山之力無以抗，倒日之誠弗能感」。也就是說，一個人的運命是由天決定的，任何外界的力量都無法改變它。但命的表現方式各不相同，「命體周流，變化非一」。「或先號後笑，或始吉終凶，或不召自來，或因人以濟」，縱有假象在前，其終必歸其命，或似無端而至，或借人事以起，其實皆早定於命。世人非命，競爭於途，蓋因「六蔽」：知道人的美醜、壽夭、智愚是先天決定的，而獨信榮辱窮達可由人力爭得；以爲帝王公侯的尊榮是因爲他們有睿智偉力，而不是神明天數的作用；妄抗天災人禍，以成敗論英雄；興廢在我，無繫於天；相信積善致福，肆淫成禍，而謹事祈福。其實，生死、貴賤、貧富、治亂、禍福，此十事全在天命，人事之可行者，其唯在愚智善惡耳。故謂：「邪正由於人，吉凶在乎命」。

作者又說，聖人立言誨世，君子自强不息，乃因人因事而異，「或立教以進庸愚，或言命以窮性靈」，「積善餘慶，立教也；鳳鳥不至，言命也。」同爲善，同爲惡，禍福窮達不一，善惡屬人事，禍福在天命，兩不相涉，善報惡報之說，每不應驗。然善人爲善以盡人事，不爲未必得福而息。故君子正其行而順其道，善不期福，樂天知命，勿以旁門求富貴，更不念念遂其欲。由此可見，《辨命論》的宗旨乃是用自然命定論去反對因果

報應論。（潘良楨）

齊民要術

〔北魏〕賈思勰

《齊民要術》，十卷。北魏賈思勰撰。約成於北魏永熙二年（五三三）至東魏武定二年（五四四）之間。初刻於北宋天禧四年（一〇二〇）。通行本有：日本高山寺所藏北京崇文院刻本（殘存五、八兩卷）、《津逮秘書》本、《四庫全書》本、《子書百家》本、《漸西村舍彙刊》本、《四部叢刊》本、《四部備要》本、一九五六年中華書局本等。

賈思勰（生卒年不詳），山東益都人。曾任高陽郡（治所在今山東淄博市臨淄西北）太守。具有廣泛的農事知識。事跡略見於《四庫全書總目》卷一〇二。

《齊民要術》是現存最早的一部完整的農書。作者總結了歷史上的重農思想及經驗，「採摭經傳，爰及歌謠，詢之老成，驗之行事」，著成了此書。全書約十一萬多字，卷首有作者自己寫的《序》和《雜說》，正文分爲九十二篇。一般認爲《雜說》與《貨殖》篇爲後人摻入。書中引用的先秦至魏晉之間的典籍達一百六十餘種，有《詩經》、《周禮》、《禮記》、《爾雅》、《管子》、《呂氏春秋》、《氾勝之書》、《四民月令》、《廣志》等。另外，還

收集農諺二十餘條。它的內容極爲豐富。「起自耕農、終於醯醢，資生之業，靡不畢書。」各卷內容如下：

卷一：三篇。介紹耕田、收種、種穀的技術，不同的氣候、季節、地區所用的不同耕作方法，種子的選擇，稻穀的種植等。

卷二：十三篇。介紹各種農作物，如黍、高粱、豆麻、大小麥、水旱稻、瓜、匏、芋等的選種、種植、護理和收藏等。

卷三：十四篇。介紹蔬菜以及調味香料類植物，如荷、芹、苜宿、韭、蒜、葱、薑、蘭香、葵等的種植和採食。

卷四：十四篇。介紹園藝栽培技術。除總論園籬、栽樹以外，還分別介紹了棗、桃、李、梅、杏、梨、栗、柿、石榴、木瓜、椒、茱萸等的種植、護理、嫁接等。

卷五：十一篇。介紹桑、拓、榆、白楊、棠、谷楮、漆、槐、柳、梧、竹、梔子、藍、紫草等的種植以及伐木的時間方法等。

卷六：六篇。介紹家畜和家禽，如牛、馬、驢、騾、猪、羊、鷄、鵝、鴨等飼養方法。

卷七：六篇。介紹塗甕、釀酒的各種方法。

卷八：十二篇。介紹各類調味品和糟臘食品，如鹽、醬、酢、豉、和齏、魚鮓、脯臘等的製作。

卷九：十二篇。介紹餅、醴酪、飧飯、素食、錫餔的製作，以及製膠、製筆墨的方法。

卷十：一篇。介紹一些非中國的物產。其注云：聊以存其名目，記其怪異者耳，爰及山澤草木任其非人力所種者。」

《齊民要術》係統地總結了公元六世紀前我國北方的農業生產和農業科學技術。作者以「順天時，量地利，則用力少而成功多」爲指導思想，着意介紹了如何掌握農作物的生長規律，依據天時地利的具體特點，合理利用人力，物力，搞好農副業生產的各種方法，對後世農學產生了重大的影響。《四庫全書簡明目錄》稱《齊民要術》：「於農圃衣食之法，纖悉畢備。又文章古雅，援據博奧，農家諸書，無更能出其上者。」元代司農司編的《農桑輯要》、王禎的《農書》、明徐光啓《農政全書》、清代《授時通考》這四部綜合性的農書，從體例到取材，基本上都採自《齊民要術》一書。許多範圍較窄的農書也與之有淵源關係。此外，書中所反映的我國古代豐富的生物學知識，如無性繁殖的嫁接、馬驢雜交而生騾所取的生物優勢、家禽家畜的去勢催肥，以及利用微生物發酵來製作豆類制品、酒、奶酪等，顯示了我國當時農業生產已達較高水平。因此，它也是我國科技史和世界科技史上的寶貴的農學文獻。

有關《齊民要術》的研究著作，有今人石聲漢《齊民要術今釋》等。（趙志偉）

顏氏家訓

〔北齊〕顏之推

《顏氏家訓》，七卷二十篇。北齊顏之推撰。始撰於北齊，成書於隋初。通行本有：南宋淳熙刻本，此本

傑沈揆、管銳、樓鑰等就沈揆家藏閩本參以其他版本校刊，沈揆並作《考證》一卷、題跋一篇附於書後；明嘉靖間傅太平刻本；明萬曆間顏嗣慎刻本；明萬曆間程榮《漢魏叢書》本；清乾隆五十四年盧文弨《抱經堂叢書》本，由趙曦明作注、盧文弨補注，將沈揆《考證》散入全書相關文句之下以利翻閱，並經錢大昕、段玉裁等名家審校，頗稱精審；一九八〇年上海古籍出版的王利器《顏氏家訓集解》本，收羅舊注，間出己見，且附舊刻諸本序跋、《北齊書》顏之推傳及顏之推詩文輯佚，較爲完備。

顏之推（五三一——約五九〇以後），字介，祖籍琅邪臨沂（今屬山東），後遷江蘇江寧。生於官宦詩書之家，少時博覽羣書，無不該洽。性好飲酒，不修邊幅。初仕爲湘東王繹參軍，後繹自立爲梁元帝，乃任顏之推爲散騎倚郎。西魏破江陵後，投北齊，任黃門侍郎、平原太守。齊亡入周，爲御史上士，隋開皇中，東宮太子召爲學士，未久以疾卒。著作尚有：《冤魂志》三卷、《證俗音字》五卷、《文集》三十一卷等（以上據顏真卿《顏氏家廟碑》，已佚）。生平事跡見《北齊書》卷四十五《文苑》顏之推傳、《北史》卷八十三本傳、《顏氏家訓》中《終制》等篇。

南北朝後期，兵連禍結，革易頻繁，士大夫多隨波逐流，朝秦暮楚，自取身榮。顏之推自稱「三爲亡國之人」，即歷仕南梁、北齊、北周、隋四朝，便是這一現象的反映。有感於「父兄不可常依，鄉國不可常保，一旦流離，無人庇蔭，當自求諸身耳。」（《顏氏家訓》）於是作《家訓》一書「整齊門內，提撕子孫」（《序致》），將自己的一生人處世經驗傳給子孫。

《顏氏家訓》主要論述了士大夫的修身治家、涉務揚名之道。全書分爲二十篇。

一、序致（卷一）。述著書之由。

二、教子(同上)。論子女教育，尤重早期教育，謂須自「胎教」始，因「少成若天性，習慣如自然」。又必平等對待諸子，不可偏愛，亦不可溺愛。

三、兄弟(同上)。說兄弟之間少時相親而成年即各妻其妻各子其子，故「望深則易怨，地親則易弭」。

四、後娶(同上)。分析重新組合之家庭，後父後母與前父前母子女之種種關係。

五、治家(同上)。說答怒不可廢於家，持家宜節用而可儉不可吝，婦主中饋、主婦與子壻、兒媳之關係，乃至借人書冊不可污損等家庭生活規範。

六、風操(卷二)。說避諱、稱謂、名字須有當，交友須審年輩，並及離別之情、吊喪之禮與童僕待客不慢等。

七、慕賢(同上)。說君子慎於交遊，唯賢是慕，不可如世俗之貴耳賤目重遥輕近而見賢不知其賢；言行取學於人必顯稱之，竊人之美，鬼神責之。

八、勉學(卷三)。說人生在世，當有所業，有學藝者觸地而安，貴遊子弟失勢即窮，「積財千萬，不如薄伎在身」，而伎之易成而顯貴者莫如讀書。讀書在「博覽機要，以濟功業」，當通文字之學以立根本，切磋訓詁，博聞校勘。經學繁冗，失要成弊，老、莊、玄學，非以濟世，「亦所不好」。

九、文章(卷四)。說文章原出五經，而演爲文章(近於今之所謂「文學」)，則易「使人矜伐，忽於操持」。學問可以鈍學積累，文章若無天才則勿强爲操筆。爲文須從「三易」，即易見事、易識字、易讀誦，用事與地理須防有誤。更及各體文章之特點、評古今詩文之得失等。

十、名實(同上)。說名之與實，若影之與形，然「上士忘名，中士立名，下士竊名」，聖人名教，乃勸人務

實立名。得修善之名，生則獲其利，死則遺其澤。

十一、涉務（同上）。說國之用材，不唯一端，約有朝廷、文史、軍旅、藩屏、使命、興造「六事」，人性有長短，不必求全，能守一責長一才便無媿。若優閑不曉世事，不知稼穡之艱難，則治官不了，營家不辦。

十二、省事（卷五）。說多爲少善，不如執一，省其異端，以求專精。時運之來，不求亦得；風雲不興，徒求無益。貿然多事，自招禍殃，言諫主上，縱然幸得感之，初則獲大賞之賞，終將陷不測之誅。

十三、知足（同上）。說宇宙可臻其極，情性不知其窮，故欲不可縱，志不可滿，當少欲知足，以免恥辱無傾危爲限，有餘則以義散之，不足亦勿以非道求之。

十四、誡兵（同上）。說孔子力翹門關而不以力聞。文士習兵書，承平睥睨宮闈，兵起則搆扇反覆。一爲武夫，便成飯囊酒甕。

十五、養生（同上）。說「神仙之事，未可全誣」，然「學如牛毛，成如麟角，華山之下，白骨如莽，何有可遂之理？考之內教，縱使得仙，終當有死」。只有「愛神養明，調護氣息，慎節起卧，均適寒暄，禁忌食飲，將餌藥物，遂其所禀，不爲夭折者，吾無間然。」「養生者先須慮禍，全身保性，有此生，然後養之」。「生不可不惜，不可苟惜」，「行誠孝而見賊，履仁義而得罪，喪身以全家，泯軀而濟國，君子不咎也」。

十六、歸心（同上）。說儒家仁、義、禮、智、信「五教」合於佛教不殺、不盜、不邪、不酒、不妄「五戒」，故「內外兩教，本爲一體，漸積爲異，深淺不同」耳。「三世之事，信而有徵，家業歸心，勿輕慢也」。世俗謗佛之論，要爲五端，一一釋之；凡人耳目之外咸致疑，「豈得以人事尋常，抑必宇宙外也」；善惡之行，禍福所歸，九流百氏，皆同此論，豈獨釋典爲虛妄，以詩禮之教格朝廷之人而略無全行者，則亦不可以經律之禁格出

家之人獨責無犯，出家只爲佛教一法，若誠孝在心，仁惠爲本，不必盡爲僧尼而荒稼穡。僧化黔首，悉入道場，自有自然稻粱無窮寶藏，無求田鹽之利，形滅神存，當兼修戒行，留心誦讀，以爲來世津梁。附記因果報應事例八則。

十七、書證(卷六)。專說文字訓詁，典故考正，以經、史爲主，舉爲四十六例。

十八、音辭(卷七)。說音韻之學，「九州之人，言語不同」，「古今言語，時俗不同」，則同世有方言之異，古今生音韻之變，舉以八例。

十九、雜藝(同上)。說對書、畫、射、卜、算術、醫方、琴瑟、博弈等諸種雜藝，皆微須留意，不必過精，用以消愁釋愁可也，爲人役使則見恥矣。

二十、終制(同上)。作後事之囑：「一日放臂，沐浴而已，不勞復魄，殮以常衣。」「未知何鄉是吾葬地，唯當氣絕便埋之耳。」「宜以傳業揚名爲務，不可顧戀朽壞，以取堙沒」。

《顏氏家訓》內容龐雜，其論述涉及南北風俗的差異、家庭各種成員的關係，以及子女教育等，爲研究南北朝社會民風與教育思想的重要史料。《顏氏家訓》雖標舉儒學，已不滿經學之繁冗，玄風大扇已久，而責以「非以濟世」之詞，佛教廣爲流傳，特設《歸心》一篇，文字典故，音韻考辨，有《書證》、《音辭》專論。凡此種種，皆見一代學術與思想之變遷狀況，可考隋唐文化之由來。其生當重道輕器之世，而於算術、醫方予以應有重視，已附難得。其「援引古昔，必須眼學，勿信耳受」，與「小學乃其宗係」，爲治學之津梁。而「觀天下書未編，不得妄下雌黃」，則爲校勘學之金鍼的論。故後人稱之爲「篇篇藥石，言言龜鑒」，「古今家訓，以此爲祖」。由於書中記載了不少珍貴的史實，故此書也爲歷來的治史者所重視。（潘良楨）

隋唐五代編

摩訶止觀

〔隋〕智顗

《摩訶止觀》，又稱《圓頓止觀》，略稱《止觀》，十卷（因每卷各分上下，故又作二十卷）。隋代智顗說，門人灌頂記。成於隋開皇十四年（五九四）。通行本有：麗藏本、宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

智顗（五三八——五九七），字德安，俗姓陳。祖籍潁川（今河南許昌），晉世南徙荊州華容縣（今湖北潛江西南）。年十八，投果願寺沙門（即僧人）法緒出家。不久，北行諮慧曠律師學律，兼通方等（大乘經）。入大賢山，誦《法華》、《無量義》、《普賢觀》三經。陳天嘉元年（五六〇），至光州大蘇山，師事慧思禪師，修習法華三昧。既而入金陵（今南京），居瓦官寺弘法，開講《法華經》、《大智度論》和自己的《釋禪波羅蜜次第法門》（又名《次第禪門》）前後積八年。陳太建七年（五七五）秋九月入天台山，於北峯創寺傳教，成爲天台宗的實際創立者（後世天台宗人推慧文爲初祖，慧思爲二祖，智顗爲三祖）。陳後主時，奉詔出山，再至金陵，在太極殿講《大智度論》、《仁王般若經》。陳亡，西遊荊土。隋開皇十一年（五九一），應邀前往揚州，爲晉王楊廣授菩薩戒，并得賜「智者」之號。後還荊襄，於荊州當陽縣創立玉泉寺，未久，履揚州，歸天台。一生造寺

三十六所，《大藏經》十五藏，度僧一萬四千餘人。著作尚有：《淨名經疏》、《覺意三昧》、《六妙門》、《法界次第》、《修習止觀坐禪法要》（又名《童蒙止觀》）、《小止觀》、《法華三昧行法》、《維摩經玄疏》、《阿彌陀經義記》、《金剛經疏》、《四念處》、《方等三昧行法》、《觀心論》、《觀行食法》、《觀心誦經法》、《四教義》、《釋禪波羅蜜次第法門》（法慎記）、《菩薩戒經義疏》（灌頂記）、《仁王經疏》（灌頂記）、《請觀音經疏》（灌頂記）等。其中，《法華經玄義》、《法華經文句》、《摩訶止觀》，世稱「天台三大部」，《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明經文句》、《金光明經玄義》、《觀無量壽佛經疏》，世稱「天台五小部」（以上均爲灌頂所記）。均爲天台宗的主要經典。另有文表若干篇，收入灌頂編的《國清百錄》之中。事迹見灌頂《隋智者大師別傳》、唐道宣《續高僧傳》卷十七、唐湛然《止觀輔行弘傳決》卷一等。

《摩訶止觀》是一部論述天台宗止觀學說的著作。「止觀」本是梵文佛經中的一個術語，與佛教要求僧徒必須修持的戒（戒律）、定（禪定）、慧（智慧）這「三學」中的「定慧」同義。「止」，指止息一切妄念，專注一境（把意念集中在特定的對象上）；「觀」，指在「止」的基礎上，正觀思惟，契會真理。智顗通過對傳統的「止觀」說的種種闡釋，並注入大乘空宗的理論，使之成爲天台宗思想的重要組成部分。他說：「泥洹（『涅槃』的舊譯）之法，入乃多途，論其急要，不出止觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀將策發神解之妙術；止是禪定之勝因，觀是智慧之由籍。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。……當知此之二法，如車之雙輪，鳥之兩翼，若偏修習，即墮邪倒。」（《修習止觀坐禪法要》）宋代高僧元照也說：「台教宗部雖繁，要歸不出止觀。捨止觀不足以明天台道，不足以議天台教。」（《修習止觀坐禪法要序》）正是基於這種認識，智顗撰作了好幾本有關止觀的著作，如應陳朝尚書令毛喜之請而作的

《六妙門》，爲他自己的哥哥陳鍼而作的《修習止觀坐禪法要》，在金陵瓦官寺開講的《釋禪波羅蜜次第法門》，以及在荆州玉泉寺開講的這部《摩訶止觀》。

《摩訶止觀》由緣起和正文十章組成。從卷一開頭的「止觀明靜，前代未聞。智者，大隋開皇十四年四月二十六日於荆州玉泉寺，一夏敷揚，二時慈霖」起，至「爲此議故，以三種文作達一門也。」上略說緣起竟」爲止的三千多字，爲灌頂寫的緣起。主要記叙天台宗的法統（即傳法世係），智顗所傳的南嶽（慧思）的三種止觀，止觀學說在經論上的依據；智顗有關止觀的著作以及講述的緣由等，從同卷的「今當開章爲十」始，至全書終，爲正文，係灌頂記録整理的智顗有關圓頓止觀的具體論述。下分十章：一、大意（又名「釋大意」），二、釋名（又名「釋止觀名」），三、體相（又名「釋止觀體相」），四、攝法（又名「明止觀總持」），五、偏圓（又名「明偏圓」），六、方便（又名「明方便」），七、正觀（又名「明正修止觀」），八、果報，九、起教，十、旨歸。但智顗只講到第七章（內缺「十境」中的末三境，即上慢境、二乘境、菩薩境），第八章「果報章」、第九章「起教章」和第十章「旨歸章」未講，這末三章的內容主要是通過第一章得知的。

一、大意章（卷一、卷二）。此爲全書內容的概述。下分：發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處五節。其中，《發大心》撮舉書中前五章的大意；《修大行》撮舉第六章《方便章》和第七章《正觀章》的大意；《感大果》撮舉第八章《果報章》的大意；《裂大網》撮舉第九章《起教章》的大意；《歸大處》撮舉第十章《旨歸章》的大意。由於《大意章》中的五節和全書十章的關係，是略和廣的關係，故智顗又將《發大心》等五節稱爲「五略」，而將十章稱爲「十廣」，認爲《摩訶止觀》的正文即是由「五略」和「十廣」構成的，「生起五略，顯於十廣」。

二、釋名章(卷三)，解釋止觀的含義。

三、體相章(同上)，解釋止觀的質體與性能。

四、撮法章(同上)。說止觀爲統攝一切事理的法門。

五、偏圓章(同上)。分析止觀的偏淺方面和圓深方面。

六、方便章(卷四)。說修習止觀之前的二十五種加行(預備階段的二十五種修行)。下分：具五緣(持戒清淨、衣食具足、閒居靜處、息諸緣務、得善知識)、訶五欲(色、聲、香、味、觸)、棄五蓋(貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑)、調五事(食、眠、身、息、心)、行五法(欲、精進、念、巧慧、一心)五節。

七、正觀章(卷五)。此爲全書的重點，詳細介紹正式修習止觀的方法。下分十境和十重觀法。十境，指正修止觀所觀察思維的十種境界，對象，包括：陰界入(又名「陰入界」)、煩惱、病患、業相、魔事、禪定、諸見、增上慢、二乘、菩薩；十重觀法，又稱「十乘觀法」、「十種觀法」、「十法成乘」、「觀心十法門」等，指正修止觀的十種方法，包括：觀不可思議境、起慈悲心(又名「真正發菩提心」)、巧安止觀(又名「善巧安心」)、破法遍、識通塞、修道品(又名「道品調適」)、對治助開、知位次、能安忍、無法愛(又名「離法愛」)。其中「觀不可思議境」爲天台宗十重觀法的根本。

《摩訶止觀》說，「止觀」各有三義。「止」，有息義、停義、對不止止義。「息義者，諸惡覺觀、妄念思想寂然休息。」「停義者，緣心諦理，係念觀前停止不動。」「對不止以明止者，語雖通上，意則永殊。何者？上兩止對生死之流動，約涅槃論止惡，心行理外。約般若論停止，此約智斷，通論相待。今別約諦理論相待，無明即法性，法性即無明，無明亦非止非不止，而喚無明爲不止，法性亦非止非不止，而喚法性爲止。此待無明

之不止，喚法性而爲止。如經(云)法性非生非滅，而言法性寂滅，法性非垢非淨，而言法性清淨。是爲對不止而明止也。」(卷三)「觀」，有貫穿義、觀達義、對不觀義。「貫穿義者，智慧利用，穿滅煩惱。」「觀達義者，觀智通達，契會眞如。」「對不觀觀者，語雖通上，意則永殊。上兩觀亦通對生死彌密而論貫穿，對迷惑昏盲而論觀達。此通約智斷，相待明觀。今別約諦理，無明即法性，法性即無明，無明非觀非不觀，而喚無明爲不觀。法性亦非觀非不觀，而喚法性爲觀。」(同上)如果用一句話來概括的話，「發菩提心即是觀，邪僻心息即是止。」(卷一)也就是說，「止」就是停止一切因與外部事物接觸而產生的情感欲望，「觀」就是立下不證得無上正覺的佛理決不罷休的志向。

《摩訶止觀》指出，天台宗所傳的止觀有三種：一、漸次止觀，指初淺後深，如階梯一樣，需依次修習，最後才能達到對眞理(「實相」)的體證的止觀。「漸初亦知實相，實相難解，漸次易行。先修歸戒，翻邪向正，止火血刀，達三善通，次修禪定，止欲散網，達色無色定道，次修無漏，止三界獄，達涅槃道，次修慈悲，止於自證，達菩薩道，後修實相，止二邊偏，達常住道。是爲初淺後深，漸次止觀相。」(同上)二、不定止觀，指修習的次第可以隨機變更的止觀。「不定者，無別階位，約前漸後頓，更前更後，互淺互深，或事或理，或指世界爲第一義，或指第一義爲爲人對治，或息觀爲止，或照止爲觀，故名不定止觀。」(同上)三、圓頓止觀，指一開始便能頓悟眞理(「實相」)的止觀。「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不眞實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。已界及佛界衆生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間，無道無滅，故無出世間(以上說的苦、集、滅、道爲原始佛教的根本教義「四諦」)。純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言

初後無二無別，是名圓頓止觀。」（同上）《摩訶止觀》中闡述的便是這三種止觀中的「圓頓止觀」。它的要義，即是卷五《正觀章》中「觀不可思議境」中說的「一念三千」和「一心三觀」（又名「三諦圓融」）。

（一）一念三千。

「一念三千」主要是用來表述主觀與客觀的關係的，屬於天台宗的本體論和認識論。「一念」，也就是「一心」，指人在極短的時間裏產生的思維活動。「三千」，也就是「三千種世間」，這是《摩訶止觀》通過對十法界、十如是、三種世間等佛學概念的推演，而得出的作爲宇宙間一切事物和現象的總和的數字。

先是佛教中有對佛和衆生所劃分的十種等級，或者說是十種類別，稱爲「十法界」。其中屬於「凡夫」的有六種，稱爲「六凡」，或「六道」。從下往上數，分別爲地獄、餓鬼、畜生、阿修羅（醜神）、人、天。屬於「聖者」的有四種，稱爲「四聖」，分別爲聲聞（聽聞佛陀言教而覺悟的人）、緣覺（無師自悟的覺悟者）、菩薩（能自覺、覺他的修行者）、佛（能自覺、覺他，並達到覺行圓滿的修行者）。《摩訶止觀》認爲，這「十法界」的等次並非是固定不變的，依據一定的因果關係，地獄界中受盡折磨的衆生可以上昇到其他法界，以至成佛，而佛也可以現身於「六凡」之中。每一法界都有轉化爲其他各界的可能，因而可以說每一法界蘊含着其他各界。這樣，「十法界」各各互具，構成「百法界」。

接着，《摩訶止觀》根據《法華經·方便品》的說法，分析了每一界的內部結構，提出了構成宇宙萬物本然狀態（「諸法實相」）的十個方面。它們是：如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟，合稱「十如是」。「如是」是「就是這樣」的意思，表示强調。「如是」後接的字分別表示事物的一項內容。前九項分述事物的個別部分，指相狀（「相」）、本性（「性」）、體質（「體」）、功能

「力」，活動（「作」）、主要條件（「因」）、輔助條件（「緣」）、結果（「果」）、報應（「報」）。末一項（「本末究竟」）總括事物的全體，認定前九項內容從根本上來說，都是「空」的，即虛幻不實的。這樣，由於「百法界」中的每一界的內部，又各具「十如是」，演成了「千如是」。

復次，《摩訶止觀》又用佛經上用來劃分世俗世界的「三種世間」，與「千如是」相配。說一切有情感的生物（包括人在內），就構成它們個體的要素來說，是色（物質）、受（感覺）、想（概念活動）、行（意志）、識（意識）等「五陰」（又譯「五蘊」），因而稱之爲「五陰世間」；就它們的羣體而言，叫做「有情世間」，又稱「衆生世間」；就它們的生存環境而言，叫做「國土世間」，又稱「器世間」。而「千如是」中的每一項都不能脫離這三種世間而存在，這樣「千」又乘上「三」，變成了「三千種世間」。

由此，《摩訶止觀》得出結論：「夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世界，百法界即具三千種世間，此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千。亦不言一心在前，一切法在後，亦不言一切法在前，一心在後。」（卷五）也就是說，只要主觀意識上產生一個念頭，便能立即具備森羅萬象、千差萬別的整個世界。

（二）一心三觀。

「一心三觀」（又稱「三諦圓融」）主要是用來表述觀察事物時應持的立場和應採取的方法的，屬於天台宗的方法論。這是根據印度龍樹《中論·四諦品》說的「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」立論的。《摩訶止觀》認爲，一切事物都是由不同的條件和合產生的，沒有獨立自存的實體，因而是「空」。有關「空」的認識，便是「空諦」（「諦」表示真實不虛，意指真理）；一切事物雖然沒有明確的性質和

實體，但它們並非一無所有，或者根本不存在，它們能够顯現出人們平時看到的各種相狀，只是這些相狀如幻如化，是「假」的，有關「假」的認識，便是「假諦」，一切事物既非單純的「空」，也非單純的「假」，而是「空」與「假」的結合，這種「非空非假」的性質，稱爲「中」，也就是「中道」，有關「中道」的認識，便是「中諦」。《摩訶止觀》認爲，這「空」、「假」、「中」均出於事物的本性，體現於同一事物之中。有關「空」、「假」、「中」的認識，也是同時俱足，通融無礙地存在於人的觀念之中，只要在觀察和分析事物時，方便地使用就行了。

故《摩訶止觀》卷一以自問自答的方式解釋說：「一念心起，即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道，云何即空？並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假？無主而生即是假。云何即中？不出法性並皆即中。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相。」卷五又說：「心與緣合，則三種世間三千性相皆從心起。一性雖少而不無，無明雖多而不有。何者？指一爲多，多非多，指多爲一，一非少。故名此心不可思議境也。……若一法一切法，即是因緣所生法，是爲假名，假觀也，若一切法即一法，我說即是空，空觀也，若非一非一切者，即是中道觀。」由此可見，所謂的「一心三觀」，指的就是用空觀、假觀、中道觀同時觀察事物；所謂的「三諦圓融」，也是指一心同時具備空諦、假諦、中道諦。《摩訶止觀》雖然義理繁複，但歸納起來，不超出「一念三千」、「一心三觀」兩大佛學命題的範圍。

《摩訶止觀》作爲天台宗思想的代表作，在中國和日本、朝鮮的佛教界具有極大的影響。中國佛教學者的研究著作，主要有：唐代梁肅《刪定止觀》三卷、道邃《摩訶止觀記中異義》一卷、湛然《摩訶止觀科文》六卷和《止觀輔行搜要記》十卷、宋代從義《摩訶止觀義例纂要》六卷和《例科》一卷、處元《摩訶止觀義例隨釋》六卷、有嚴《摩訶止觀輔行助覽》四卷、清代受登《摩訶止觀貫義科》二卷等；日本佛教學者的研究著作，主要

有，忠尋《漢光類聚》四卷、尊舜《大綱見聞》三卷、尊海《圓頓章見聞》一卷、日祐《妙境要義》二卷、普寂《復真鈔》五卷、本純《圓頓章合記句解難套》、一卷，等等。（陳士强）

文中子

〔隋〕王通

《文中子》，亦名《中說》，十卷（十篇）。隋王通撰。通行本有：《子書百家》本、明《世德堂六子》本、《四部叢刊》本和《續古逸叢書》本。

王通（？——六一七），字仲淹，門人私謚「文中子」。絳州龍門（今山西稷山縣西）人。幼從父王隆受業，後廣學儒家經典。隋文帝仁壽三年（六〇三），王通獻《太平十二策》，文帝因公卿反對而未採用。煬帝即位後，王通隱居河、汾之間，以著書講學爲業，在學業上自立門户。「往來受業者，不可勝數，蓋千餘人。」時稱「河汾門下」。

《文中子》係作者與門人的問答筆記，依仿《論語》的體例敷衍成書。內多相牴牾。全書分王道、天地、事君、周公、問易、禮樂、述史、魏相、立命、關朗十篇。作者以「申周公」、「紹仲尼」的儒宗自命，論述了興六經、倡儒學的重要性。

在《王道篇》中，作者以「王道難行也」，盼望施行王道政治的聖人出現。說自己家族從六世祖王玄開始以來一直是爲實行王道政治而努力的，而他自己是「服先人之義，稽仲尼之心，天人之事，帝王之道，昭昭乎！」表示決心繼承祖輩遺志。並認爲只有孔子的學說才成就了他的事業，「天地生我而不能鞠我，父母鞠我而不能成我。成我者，夫子也」。而王道政治的具體內容，是主張「國不費而民不勞」的社會安定，反對多斂和繁重的勞役，「兵衛少而徵求寡也」，並且對當時社會的衆多弊病進行改革，「化至九變，王道其明乎！古樂至九變而淳氣洽矣」。

《天地篇》竭力贊頌周公、孔子之道：「吾視千載已上，聖人在上者，未有若周公焉。其道則一而經制大備，後之爲政，有所持循。吾視千載而下，有申周公之事者，吾不得而見也。千載而下，有紹宣尼之業者，吾不得而讓也」。王通自己是以「申周公」、「紹仲尼」的道統人物自居。本篇還評述了歷史上的史學家「史之失，自遷（司馬遷）、固（班固）始也。記繁而志寡，春秋之失，自歆（劉歆）、向（劉向）始也。棄經而任傳。」堅持以經爲本、史爲末的觀點。

《事君篇》認爲人臣的任務有二，一是事君，二是使人。事君要無私，使人要無偏，「房玄齡問事君之道，子曰：無私。問使人之道，曰無偏。」本篇中還大量地借「古」非「今」，來寄託他王道之治的理想。「子曰：『古之事君也以道。今之事君也以佞，無所不至。』」「古之爲政者，先德而後刑，故其人悅以恕。今之爲政者，任刑而棄德，故其人怨以詐。子曰：古之從仕者養人，今之從仕者養己。」「古之仕也，以行其道。今之仕也，以逞其欲」。最後提出當以周公爲人臣最高典範，「美哉！公旦之爲周也，外不屑天下之傍而私其跡……內實達天下之道而公其心。曰必使我君臣相安，而禍亂不作」。

《周公篇》提出以儒爲宗，同時吸收和接受佛、道二教的思想的觀點。認爲儒、道、釋三教都有輔政的作用，「史談(司馬談)善述九流，知其不可廢而知其各有弊也，安得長者之言哉？」又說「安得圓機之士，與之共言九流哉！安得皇極之主，與之共叙九疇哉？」其所謂「共言九流」首先是三教共融。它們「各有弊」而又都是「不可廢」。因此「九流」之間互相通融，才能成立天下之「善教」。「通其變，天下無弊法；執其方，天下無善教。故曰存乎其人。」然而儒家的聖人之道是最完善的，「子謂周公之道，曲而當，私而恕，其窮理盡性以至於命乎！」。

《問易篇》提倡在人與自然的關係上，順應自然。「宇文化及問天道人事如何。子曰『順陰陽仁義，如斯而已』」。仁義爲人事之道，陰陽爲自然之道。在「順陰陽仁義」的同時，還要「乘時」而動。「《易》聖人之動也。於是乎用以乘時矣，故夫卦者，智之分也，動之序也」。作者還提出，君主爲政必以天下爲師，「以天下之身，受天下之訓，得天下之道，成天下之務」。君主求得知識的途徑是多問，多議。「廣仁益智莫善於問，乘事演道莫善於對」。通「問」和「議」，則能「並天下之謀，兼天下之智而理得矣」。

《禮樂篇》認爲，製作禮樂的目的，「正失而已」。說，自秦皇以來，「帝之不帝，久矣……其爲帝，實失而名存矣。」爲此而希望「時君」能通過對臣下的納諫和個人的敬慎誠懼的道德修養，成爲像「古之明王」一樣的賢君。「能知悔而康帝業」，當臣子的對於君要「贊其美而匡其失也」，但在直諫中當注意「直而不迫、危而不詆」。

《述史篇》主要闡述了作者的道德史觀。認爲社會歷史的主宰者是「仁德」，而「天命」僅是仁德的附庸。君主只要能使「生民有庇」「黎民懷之」，實行王道仁政，便是合乎天理之當然的「君主」。

《魏相篇》提出了「復禮」的主張。王通認爲「王道」之至，就體現在「禮」中。「子（王通）居家，不暫捨周禮。門人問子，子曰：『先師以王道極是也。如有用我者，則執此以往。』」認爲「君子終身不違禮」。强調禮法的作用，道、德、仁都要體現在禮法儀式之中，「禮得而道存矣」。

《立命篇》從哲學上擺出以元氣、元形、元識區分天、地與人的觀點。說，「夫天者統元氣焉，非止蕩蕩蒼蒼之謂也，地者統元形焉，非止山川丘陵之謂也，人者統元識焉，非止圓首方足之謂也」。「人統元識」，就是指人對於客觀世界的認識能力。宇宙間的存在是以人爲中心，但天、地、人三者不可分離，但又不可互相替代，「三才不相離也，措之事業則各有主焉。」

《關朗篇》提出，「不以三代之法統天下，終危邦也。……不以兩漢之制制天下者，誠亂也已」。其文顯然是後人或是王通之子王福時所撰，與史實不符。

關於《文中子》一書的真僞，歷來爭議較大。洪邁懷疑此書爲「阮逸所作」；明初宋濂認爲是王通之子王福郊、王福時僞造；清末學者梁啓超則認爲是王通自己僞造的作品，「虛構僞事而自著書以實之者」，然此說不足信。歷史上對《文中子》的貶褒也不一。唐末皮日休在《文中子碑》裏頌揚說：「大道不明，天地淪精，俟聖暢教，乃出先生」。徐鉉稱之爲「擧聖人之業，成天下之務」（《徐公文集》卷十二）；清人俞正燮則認爲，《文中子》一書「蓋虛造語言、隨意所之耳」（《癸巳存稿》卷十四《法言文中子》）。有關《文中子》的研究著作，有宋代阮逸《文中子中說注》、近人尹協理《王通論》。

（潘富恩）

三論玄義

〔隋〕吉藏

《三論玄義》，二卷。隋代吉藏撰。成於隋大業（六〇五——六一七）末年。通行本有：日本卍續藏經本、大正藏本。

吉藏（五四九——六二三），俗姓安，祖籍西域安息（今伊朗高原一帶），後因避仇，遷居南海（今廣州一帶），以後又移家金陵（今南京）。一家歷世奉佛，其父後來也出家爲僧，法名「道諒」，精勤自拔，苦節少倫。吉藏幼年，常隨父到興皇寺聽法朗法師宣講「三論」（龍樹的《中論》、提婆的《百論》和龍樹的《十二門論》），七歲時，隨法朗剃度出家。十九歲時替法朗復講經義，進譽揚邑，有光學衆。受具足戒後，聲譽日高。陳廢隋興之際，江南淩亂，僧尼奔散，吉藏帶領衆弟子到廢毀的寺廟收聚義疏寫本，將它們堆放到三間堂內，待稍安以後，便整理研究，史稱「目學之長，勿過於藏，注引宏廣，咸由此焉」。隋平定百越（今浙江、福建一帶）之後，東遊而至會稽（今紹興），住嘉祥寺講學著書，問道者千餘人，時稱「嘉祥大師」。開皇（五八一——六〇〇）末年，以「名解著功」，被晉王楊廣召入揚州慧日道場，後邀住長安（今西安）日嚴寺。《三論玄義》就是在這時完成的。唐武德元年（六一八），高祖在長安選拔十大德（有德行威望的僧人），以統領僧衆，吉藏即爲其中之一。平生講「三論」一百餘遍，成爲隋唐佛教宗派中三論宗的創始人。著書三十八部一百餘卷，其中見存

的有二十七部，有《中論疏》、《百論疏》、《十二門論疏》、《大乘玄論》、《二諦義》、《華嚴遊意》、《法華玄論》、《大品遊意》、《淨名玄論》、《涅槃遊意》、《勝鬘寶窟》、《無量壽經義疏》、《金光明經疏》等。唐道宣《續高僧傳》卷十一有傳。

《三論玄義》是一部論述《中論》、《百論》、《十二門論》的宗旨大意的著作，也是三論宗的綱要書，和研究三論宗所尊奉的龍樹的中觀學的入門書。

全書分爲《通序大歸》、《別釋衆品》二門。《通序大歸》（卷上至卷下前部分）從總體上論述三論的宗趣。下分《破邪》、《顯正》二章。《破邪》章又分《摧外道》、《折毗曇》、《排成實》、《呵大執》四節，《顯正》章又分《明人正》、《顯法正》二節；《別釋衆品》（卷下後部分）分別論述與三論有關的一些問題。下分《明造論緣起》、《明諸部通別義》、《明衆論立名不同》、《明衆論旨歸》、《明四論（「三論」加上《大智度論》）破申不同》、《明別釋三論》、《論三論通別》、《明四論用假不同》、《明四論對緣不同》、《明三論所破之緣》、《別釋《中論》名題》等十一節。今人也有將卷下前部分《明經論相資》、《明經論能所絞絡有四句不同》二小節劃入《別釋衆品》門的，但從前後文句的意思來看，這二小節不屬於《別釋衆品》門，而屬於《通序大歸》門中的《顯正》章的第二節《顯法正》。

《三論玄義》以「破邪顯正」的方式，即通過破斥外道（佛教以外的派別和見解）、毗曇（特別重視毗曇類經典的撰述和研究的小乘說一切有部）、成實（指小乘論典《成實論》）、大執（與三論宗見解不同的一些大乘論師和派別）的方式，闡明了三論宗「非有非空」的中道正觀。

文中說，印度的外道相傳有九十六種，如果把他們的學說加以概括的話，在事物的因果聯繫問題上，主

要有四種主張：「一計邪因邪果，二執無因有果，三立有因無果，四辨無因無果。」主張「邪因邪果」的人認爲，大自在天能够產生萬物，萬物如果衰滅了，仍然回歸大自在天。吉藏認爲，這是錯誤的。「夫人類生人，物類生物。人類生人，則人還似人；物類生物，物還似物。蓋是相生之道也。而謂一天之因，產萬類之報，豈不謬哉！」主張「無因有果」的人認爲，事物的結果是顯現在人們眼前的東西，可以知道的，而產生結果的原因則是不可知的，因爲原因前面還有原因，可以無窮無盡地推論下去，沒完沒了。因而事物是自然而有的，並沒有什麼原因。吉藏批駁說：「夫因果相生，猶長短相形。既其有果，何得無因？如其無因，何獨有果？若必無因而有果者，則善招地獄，惡感天堂。」主張「有因無果」的人認爲，人死之後形神俱滅，不復存在，因而人只有現世，而沒有後世，這就像草木一樣，盡在一期。吉藏引用廬山慧遠的一席話：「火之傳薪，猶神之傳於形，火之傳異薪，猶神之傳異形。前薪非後薪，則知指窮之術妙；前形非後形，則悟情數之感深。」認爲，薪（比喻形體）可以熄滅，但火（比喻精神）則可以一代一代傳下去，其傳播的方式是從這一堆薪上點燃，然後轉移到另一堆薪上，精神也是從現世轉移到後世，流傳下去；主張無因無果的人認爲，世上沒有善惡是非，既沒有惡業，沒有惡報，也沒有善業，沒有善報。吉藏評論說，在上述四種異執中，此說最爲卑劣，「現在斷善，後生惡趣」。

在教佛內部，小乘說一切有部（又稱「薩婆多部」）認爲，人是由色、受、想、行、識五種因素（「五蘊」）的假合而產生的，因而他沒有穩定的實體和自性，是「空」的（即「人空」），但構成人的因素是不空的，是實在的，過去、現在、未來（「三世」）的時間和空間，以及其間出現的現象也是實有的。吉藏從乖至道、扶衆見、違大教、守小筌、迷自宗、無本信、有偏執、非學本、蔽真言、喪圓旨等十個方面對說一切有部的觀點進行了批斥，

論述了世界上森羅萬象的事物(「法」)本性都是空寂(「空」)的理論。

一般來說,「人空」和「法空」是判斷佛教中小乘和大乘的主要標準。小乘只承認人空(即人沒有確定的性質和實體),而不承認法空(即事物都沒有確定的性質和實體),但吉藏認爲,小乘中也有講「二空」的,佛滅度(逝世)後九百年間由訶梨跋摩撰作的《成實論》就是典型的一個例子。由於《成實論》兼講「二空」,故往往被人看作是大乘學說,並因此而在南北朝時期形成了成實學派。吉藏爲此從舊序證、依論徵、無大文、有條例、迷本宗、分大小、格優降、無相即、傷解行、檢世人十個方面對《成實論》進行了全面的分析,認定《成實論》仍然是小乘的論書。在論證的過程中,他第一次詳細地辨析了小乘和大乘在「二空」問題的不同之點:「一者,小乘拆法明空,大乘本性空寂;二者,小乘但明三界(欲界、色界、無色界)內人法二空,空義即短,大乘明三界內外人法並空,空義即長;三者,小乘但明於空,未說不空,大乘明空,亦辨不空。……四者,小乘名爲但空,謂住於空。菩薩(指大乘)名不可得空,空亦不可得也。」

對於龍樹的《中論》、《十二門論》和提婆的《百論》究竟以什麼爲宗旨,吉藏的看法是:「以二諦爲宗」。二諦,指的是俗諦和真諦。俗諦是世俗之人關於事物真實存在的看法,是俗人的真理;真諦是佛教賢聖關於事物本性空寂的看法,是佛教的真理。吉藏認爲,無論是偏執於俗諦,還是偏執於真諦,都是錯誤的。只有將二諦統一起來,既看到事物的本性是空寂(「真空」)的,又看到事物的現象是有的,只不過這些現象不是真實的,而是虛假(「假有」)的罷了。這種「真空」與「假有」相結合的認識,便是三論宗倡導的非真非俗、非有非無的「中道實相」觀。

從中道實相觀出發,吉藏對大乘佛教內部偏執於「空」的「方廣道人」進行了批斥。「方廣道人謂一切諸

法如龜毛兔角，無罪福報應。此人失於世諦。」因爲只講空，不講有，把一切看作虛無不實，就有導致否定佛教關於「罪福報應」等教說的危險，這在理論上或修行實踐中都是十分有害的。吉藏認爲，只有講「空」而又不執著於「空」，把「空」也空掉，內心無著無得，才能真正得到精神上的超脫，這種「言忘慮絕」的境界便是佛祖最圓滿的教法之所在。

由於吉藏創立的三論宗，後來由弟子慧灌傳到日本，形成了日本的佛教宗派三論宗，因此，吉藏的《三論玄義》在日本產生過很大的影響。據日本《大正新修大藏經勘同目錄》記載，在日本爲此書作注疏的就有二十五家，如珍海《玄疏文義要》十卷、賴超《玄疏問答》三卷、真空《檢幽集》七卷、尊祐《科注》七卷、貞海《柱宮鈔》三卷、如實《拔出記》八卷、慧雲《懸談》一卷、常明《講錄》四卷等。有關《三論玄義》的校點注釋本，則有中華書局一九八七年版韓廷傑《三論玄義校釋》。（陳士强）

辯正論

〔唐〕法琳

《辯正論》，八卷。唐代法琳撰。約成於唐貞觀元年（六二七）至貞觀十三年（六三九）之間。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本、大正藏本等。

法琳（五七二——六四〇），俗姓陳，原籍潁川（治所在今河南許昌），遠祖隨官，徙居襄陽（今屬湖北）。幼年出家，遊歷金陵、楚郢，負帙問學。隋開皇十四年（六九四），隱居於青溪山鬼谷洞，閱覽玄儒，撰《青溪山記》八千餘言，理趣鏗鏘，文詞委婉。仁壽元年（六〇一），上京（長安）觀化。義寧初年（六一七），爲究盡道教原委，乃假衣黃巾而爲道士，次年還歸佛門，住濟法寺。唐初，佛道鬥爭激烈，法琳爲佛教方面的主要代表，參與了其間的一些重大的論爭。貞觀十三年（六三九），因道士秦世英告以著《辯正論》訕毀皇上祖宗，而被逮下獄，流放益州，卒於途中。著作見存的尚有《破邪論》一卷（爲反駁唐傅奕《上廢省佛僧表》而作），已佚的有：《三教系譜》、《釋老宗源》、《大乘教法》，以及詩賦、碑志、贊頌、箴誡、記傳、啓論、表、章、誄等。事跡見載於唐代彥悰撰的《唐護法沙門法琳別傳》（三卷）、北宋贊寧撰的《宋高僧傳》卷四等。

《辯正論》是唐初有名的一部辯論儒、釋、道三教與治國的關係，以及佛教與道教的先後優劣的論著。唐武德九年（六二六），清虛觀道士李仲卿著《十異九迷論》、劉進喜著《顯正論》抨擊佛教。並且通過傅奕，轉呈給皇上，成爲此年五月唐高祖下詔沙汰僧尼，規定京立三寺，僧限千人，其餘的一律還俗的因素之一。雖然由於六月發生的「玄武門之變」，導致唐高祖退位，李世民登基，唐高祖的這道敕令也因之而失效。但李、劉兩論的社會影響仍然存在。爲了維護佛教利益和聲譽，法琳撰作了這部《辯正論》。

全書分爲十二篇：

一、三教治道篇（卷一、卷二）。論儒、道、佛三教與治國的關係。分爲上下篇。上篇着重討論儒家以禮義刑禁爲政，與佛教以三歸、五戒、十善、六齋勸化的不同作用。下篇着重貶黜道教，稱道齋虛妄，於國無救，道家之「道」，非是「大道」，而是「小道」。

二、十代奉佛篇(卷三、卷四)。記晉、宋、齊、梁、陳、魏(北魏、西魏、東魏)、北齊、北周、隋、唐十代君臣敬信佛教的事跡。也分爲上下篇。上篇記唐以前諸帝以及兩晉南朝王公大臣、州守縣令、名儒學士的奉佛事跡。下篇記唐初兩帝(高祖、太宗)以及北朝、隋代王公宰臣的奉佛事跡。

三、佛道先後篇(卷五)。論佛教產生在先，道教產生於後。

四、釋李師資篇(卷五)，論佛爲老子之師。

五、十喻篇(卷六)，以從生有勝劣、立教有淺深、德位有高卑、化緣有廣狹、壽夭有延促、化迹有先後、遷謝有顯晦、相好有少多、威儀有同異、法門有頓漸等「十喻」，對答道士李仲卿《十異九迷論》中的「十異」，爭辯老子與釋迦牟尼的高卑優劣。

六、九箴篇(卷六)，以周世無機、建造像塔、施儀器服、棄耕分衛、教爲治本、忠孝靡違、三寶無翻、異方同制、老身非佛等「九箴」，對答《十異九迷論》中的「九迷」，力辨世人奉佛非是「迷惑」。

七、氣爲道本篇(卷六)，謂道教的「道」本是「氣」，除了「氣」以外，別無「道君」、「道神」一類的天神仙官。

八、信毀交報篇(卷七)，列數種種善惡報應的事例，論證信佛則有靈驗，毀佛則有惡報。

九、品藻衆書篇(卷七)，謂儒典浩汗，唯有《孝經》一書「言約旨弘，盡善盡美」。

十、出道僞謬篇(卷八)，從靈文分散謬、靈寶太上隨劫生死謬、改佛經爲道經謬、偷佛法四果十地謬、道經未出言出謬、道士合氣謬、叙天尊及化跡謬、諸子爲道書謬等八個方面，對道教經典進行了抨擊。

十一、歷代相承篇(卷八)，從道家無金剛密跡師子、釋老形服異、道家節日、鐘幡不同、器名不同、不合

行城、依法朝拜、請立經目等方面，對道教從佛教那裏引進，或者是受佛教的啓發而仿立的天神、節日、法器、儀式、道經進行了抨擊。

十二、歸心有地篇（卷八），收載梁武帝的《捨道敕文》、邵陵王蕭綱的《奉敕捨老子受菩薩戒文》。

上述十二篇中，《十喻》、《九箴》兩篇採用引道士李仲卿《十異九迷論》中的一條論點，對一條法琳的駁詞的方式寫成；《三教治道》、《十代奉佛》、《佛道先後》、《釋老師資》、《信毀交報》、《品藻衆書》等六篇，自設賓主，用「儒生」（偶爾也用「上庠公子」、「公子」）和「開士」（偶爾也用「古學通人」、「通人」）之間的對話的方式寫成。「儒生」代表儒家和道教，「開士」代表佛教；《氣爲道本篇》用「考古通人」和「占衡君子」之間的對話的方式寫成，但兩人之間無駁難，均代表佛教的觀點；《出道僞謬》和《歷代相承》兩篇，是作者本人的陳述，沒有賓主問答；《歸心有地篇》是資料輯録。

《辯正論》係統地叙載了西晉以下至唐初十代五臣的奉佛事跡。特別是歷代皇帝造像立寺、設齋度僧、誦經持戒的事例和歷代僧人、寺廟、譯人譯經等的數據，爲了解各個時期佛教概貌提供了寶貴的資料。這些史料，不僅爲唐代道宣的《釋迦方志》和道世的《法苑珠林》所轉載，而且也爲後世的許多佛教史籍所徵引。

同時，論中也反映了作者對儒家和道教的不同態度和評價。如作者對儒家的禮義政綱貶損不多，只是認爲，「釋氏之教也，勸之以善，化之以仁，行不殺以止殺，斷其殺業。以斷殺故而民畏罪；王者爲政，閉之以獄，齊之以刑，將殺以止殺，不斷殺業。以不斷故而民弗禁。」（卷一）也就是說，王者用刑罰來止殺，不如佛教用勸善來止殺有效。而對道教則大加鞭撻，列數種種事例，指責道教剽竊佛教。這對於研究佛教對道

教的滲透具有一定的參考價值。（張生泉）

安樂集

〔唐〕道綽

《安樂集》，又名《淨土論》，二卷。唐代道綽撰。約成於唐貞觀（六二七——六四九）初年。通行本有：日本卍續藏經本、大正藏本、金陵刻經處本等。

道綽（五六二——六四五），俗姓衛，并州汶水（今山西文水縣）人。十四歲出家，廣習經論，尤精《大涅槃經》。隋大業五年（六〇九），在石壁山玄中寺（位於今山西交城西北十公里處）看到以弘揚淨土教聞名的北魏曇鸞的碑文，深受觸動，繼而轉修淨土法門。每日專念阿彌陀佛（即口誦「南無阿彌陀佛」），以七萬遍爲限。先後講解作爲淨土教三大根本經典之一的《觀無量壽經》（另二經是《無量壽經》和《阿彌陀經》）近二百遍。提倡不論出家還是在家，均以念佛爲要。念佛時，以小豆計數，念一遍放一粒，以計總數。其後又教人串連木欒子作念珠，我國民間廣爲流傳的念佛數珠自他而始。爲唐代淨土宗的開拓者。唐道宣《續高僧傳》卷二十有傳。

《安樂集》是一部闡述淨土思想的著作。全書分爲十二大門。每一大門之下又分若干番料簡（意爲「分

別」，即若干小節)，總計三十八番料簡。廣引經論，勸信淨土，并自設問答，對有關淨土往生的各種疑問作了解答。各門的結構如下：

第一大門(卷上)。下分九番料簡(以下均爲小節的原名)：一、明教興所由；二、據諸部大乘；三、據大乘聖教；四、辨諸經宗旨不同；五、明諸經得名各異；六、說人差別；七、略明三身三土義；八、顯彌陀淨國位該上下，凡聖通往；九、明彌陀淨國三界攝與不攝。

第二大門(同上)。下分三番料簡：一、明發菩提心；二、破異見邪執；三、廣施問答，釋去疑情。

第三大門(同上)。下分四番料簡：一、辨難行道、易行道；二、明劫之大小；三、明從無始劫來，在此輪迴無窮，受身無數；四、引聖教證成，勸信求往。

第四大門(卷下)。下分三番料簡：一、依中國及以此土大德所行；二、明此彼諸經多明念佛三昧爲宗；三、問答解釋，顯念佛三昧有種種利益。

第五大門(同上)。下分四番料簡：一、泛明修道延促；二、明此彼禪觀，比校勸往；三、據此彼淨穢二境亦名漏無漏；四、引聖教證成，勸後代生信求往。

第六大門(同上)。下分三番料簡：一、十方淨土共來比校；二、義推；三、辨經住滅。

第七大門(同上)。下分兩番料簡：一、此彼取相簡縛脫；二、明此彼修道用功輕重而獲報真僞。

第八大門(同上)。下分三番料簡：一、略舉諸大乘經來證，皆勸捨此忻彼；二、彌陀、釋迦二佛比校；三、釋往生意。

第九大門(同上)。下分兩番料簡：一、苦樂善惡相對；二、明壽命長短。

第十大門(同上)。下分兩番料簡：一、依大經引類證成；二、釋迴向義。

第十一大門(同上)。下分兩番料簡：一、勸託善知識；二、辨衆生死後受生勝劣。

第十二大門(同上)。一番料簡：就《十往生經》爲證，勸往生。

《安樂集》中的淨土思想，主要是通過穢土與淨土、難行道與易行道、自力與他力、聖道門與淨土門的論述展開的。

道綽認爲，無論是對一般衆生來說，還是對佛來說，都存在所處境界是穢土還是淨土的差別。

對衆生來說，他們所處的境界是「三界」。一、欲界。這是有淫欲和食欲的衆生，即欲界六天(又稱「六欲天」)、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄所處的地方；二、色界。在欲界之上，爲斷離淫、食二欲的衆生，即色界十八天所處的地方。此界衆生雖然都屬於天界，但他們的形體以及所處的宮殿、國土仍是物質性的。三、無色界。在色界之上，爲只有識體而無質體的衆生，即無色界四天(又稱「四無色天」)所處的地方。三界雖有優劣、苦樂程度上的差異，但總的來說，都是有情衆生處於生死輪迴的「苦海」、「火宅」，都是「穢土」，特別是人所處四大洲。「若論此處境界，唯有三塗，丘坑山澗，沙鹵棘刺，水旱暴風惡觸，雷電礰礫，虎狼毒獸，惡賊惡子，荒亂破散，三災敗壞，語論正報，三毒八倒，憂悲嫉妒，多病短命，飢渴寒熱，常爲司命害鬼之所追逐，深可穢惡，不可具說。」(卷下《第五大門》)

對佛來說，十方世界各有不同的佛，凡是佛都具有三身。「經(指《大乘同性經》)云：淨土中成佛者，悉是報身；穢土中成佛者，悉是化身。」(卷上《第一大門》)「無色無形，無現無著，不可見，無言說，無住處，無生無滅」的，爲法身。

在十方淨土中，與人類集居的娑婆世界相鄰的是以阿彌陀佛爲教主的西方極樂世界(又稱「阿彌陀淨土」、「彌陀淨國」)。「娑婆依報，乃與賢聖同流，唯此乃是穢土終處。安樂世界既是淨土初門，即與此方境次相接，往生甚便。」(卷上《第二大門》)凡是在死後往生極樂淨土的，均可以獲得種種殊勝利益。爲什麼呢？「一生彼國者，行則金蓮捧足，坐則寶座承軀，出則帝釋在前，入則梵王從後；一切聖衆與我親朋，阿彌陀佛爲我大師；寶樹寶林之下，任意翺翔，八德池中，遊神濯足；形則身同金色，義則命與佛齊，學則衆門並進，止則二諦虛融；十方濟運，則乘大神通，晏安暫時，則坐三空門；遊則入八正之路，至則到大涅槃。」(卷下《第五大門》)如果死後往生彌勒菩薩(紹嗣釋迦牟尼佛位的未來佛)居住的兜率天宮，雖說較人間不知要殊勝多少倍，但只能享受四千年的壽命，命終之後，仍然要退落到人間。如果往生阿彌陀淨土，則可以永遠脫離生死輪迴，享有無量的壽命。「阿彌陀」的含意就是「無量壽」。

再從修行方面來分析。龍樹在《十住毗婆沙論》中提出，要求得脫離生死輪迴的苦海，不退落，有兩條途徑：一是難行道，二是易行道。「言難行道者，謂在五濁之世，於無佛時，求阿毗跋致(意爲「不退」)爲難。」(卷上《第三大門》)因爲難行道「唯有自力，無他力持。」「言易行道者，謂以信佛因緣，願生淨土，起心立德，修諸行業，佛願力故，即便往生，以佛力住持，即入大乘正定聚。正定聚者，即阿毗跋致不退位也。」(同上)也就是說，難行道靠自力修行，易行道靠他力幫助，這裏的「他力」就是阿彌陀佛接引一切衆生前往彼國的本願力。打個譬喻來說，「譬如陸路，步行則苦，故曰難行道。」「譬如水路，乘船則樂，故名易行道也。」(同上)阿彌陀佛的本願力便是運載衆生前往極樂淨土的航船。

在此基礎上，道綽進一步提出了「聖道門」和「淨土門」，並認爲「聖道門」中唯有自力，而「淨土門」中既有

自力，也有他力。說：「依大乘聖教，良由不得二種勝法以排生死，是以不出火宅。何者爲二？一謂聖道，二謂往生淨土。」（同上）又說：「諸大乘經所辨一切行法，皆有自力他力，自攝他攝。何者自力？譬如有人怖畏生死，發心出家，修定發通，遊四天下，名有自力。何者他力？如有劣夫，以己身力擲驢不上，若從輪王，即便乘空遊四天下，即輪王威力，故名他力。衆生亦爾，在此起心立行，願生淨土，此是自力，臨命終時，阿彌陀如來光臺迎接，遂得往生，即爲他力。」（同上）所謂「聖道門」，就是依靠自力，按經律論上的要求，修習戒定慧之學（「三學」），以斷惑證理，入聖得果；所謂「淨土門」，就是既靠自力，也靠他力，修習淨土法門，以往生極樂世界。平時發菩提心，稱念佛名（即口念「南無阿彌陀佛」，「南無」意爲「皈依」），這是自力；臨終時，阿彌陀佛駕雲來迎，便是他力。

《大集月藏經》說：「我末法時中，億億衆生起行修道，未有一人得者。當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門可通入路。」《大經》（指《大般若經》）說：「若有衆生，縱令一生造惡，臨命終時，十念相續稱我名字，若不生者，不取正覺。」道綽以此爲依據，對末法時代（釋迦牟尼逝世以後佛法衰落的時代）唯有淨土一門才能拯救有情衆生脫離苦海進行了論證。他認爲，按聖道門去修行，是一件很困難的事情。原因有二：「一由去大聖（指釋迦牟尼）遥遠，二由理深解微。」（同上）而依淨土門去修行，則簡便易行。「縱使一形造惡，但能繫意專精，常能念佛，一切諸障自然消除，定得往生。」（同上）即使是一生做盡壞事的人，只要能經常念佛，都能消除一切罪業，往生彌陀淨土，更何況是不做壞事的人。

再退一步說，即使一輩子做壞事，平時也不念佛的人，只要在臨終前念十遍「南無阿彌陀佛」，也同樣能夠往生彌陀淨土。「今《觀經》（指《觀無量壽經》）中，佛說下品生人，現造重罪，臨命終時，遇善知識，十念成

就，即得往生。」（卷上《第二大門》）因爲念一遍佛，就能產生極大的神力：「若一念稱阿彌陀佛，即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾，況修常念。」（卷上《第一大門》）因此，道綽用總結性的語氣說：「經教既爾，何不捨難依易行道矣！」（卷上《第三大門》）一句話，只有淨土法門才是出離塵世獲得安樂的唯一道路。

道綽的這些思想，不僅對初唐以後淨土思想的迅速傳播，並綿延後世，產生了重大的影響，而且傳到日本，促成了日本淨土宗的創立。在日本的淨土宗思想中，道綽所說的聖道門和淨土門爲其主要的教說（見日本村上專精《日本佛教史綱》）。

有關《安樂集》的研究著作極多。據日本《大正新修大藏經勘同目錄》所列，就有三十七種。主要有：圓諦《纂釋》二卷、法海《庚宣記》六卷、知空《鑰聞》七卷、敬恩《唯淨記》十卷、廓瑩《開關鈔》五卷、木阿《要解》二卷、空慧的《扶輪》五卷、慧然的《講錄》六卷等。（陳士强）

五經正義

（唐）孔穎達

《五經正義》，一百八十卷。唐孔穎達撰。唐太宗貞觀十六年（六四二）奉敕編成，後經馬嘉運校定，長孫無忌、于志寧等增損，於唐高宗永徽四年（六五三）頒行。現存於《十三經注疏》之中，流傳的版本以阮刻

《十三經注疏》爲佳。

孔穎達(五七四——六四八)，字冲遠，冀州衡水(今屬河北)人，生於北朝，少時曾向隋代經學家劉焯問學。隋煬帝大業(六〇五——六一六)初，舉「明經」及第，授河內郡博士，到唐代，歷任國子博士、國子司業、國子祭酒諸職，並奉命與顏師古等編撰《五經正義》。孔氏根據南朝經學約簡、以玄學治經和北朝經學深蕪、引用讖緯的特點，融合南北經學家的見解，形成唐代的義疏派。

《五經正義》是孔穎達奉敕編定的經學義疏，包括《周易正義》、《尚書正義》、《毛詩正義》、《禮記正義》、《春秋左傳正義》。《易》主王弼注，《書》主僞孔安國傳，《毛詩》主毛公傳、毛公箋，《禮記》主鄭玄注，《左傳》主杜預解。自唐高宗頒行以後，成爲士人必須誦習的經科讀本，

《五經正義》中含有哲學、政治思想的著作是以《周易正義》和《禮記正義》爲代表。《周易正義》在其作者的自序中說：「唯魏世王輔嗣(弼)之注獨冠古今，所以江左諸儒並傳其學，河北學者罕能及之，其江南義疏十有餘家皆辭尚虛，立義多浮誕。」於是奉命對周易的各家注本「刪定考察，其事必以仲尼爲宗。義理可詮，先以輔嗣(王弼)爲本，去其華而取其實，欲使信而有徵，其文簡而理約，寡而制衆，變而能通。」孔穎達在王弼注的基礎上對《周易》的義理頗多發揮。他認爲「夫易者變化之總名」。在道和器的關係上，他主張「道是無體之名，形是有質之稱，凡有從無而生，形由道而立，是先道而後形，是道在形之上，形在道之下，故自形外而已上者謂之道也，自形內而下者謂之器」。(《周易正義》卷七)，即「先道而後形」。對於《易》中說的「天行健君子以自强不息」，他的解釋是「行者運動之稱，健者强壯之名，天行健者謂天體之行，晝夜不息，周而復始，無時虧退，故云天行健，此謂天之自然之象。君子以自强不息，此以人事法天所行」(同書卷一)。

認爲自然界的運動發展「天行健」和人事社會的「自强不息」精神是一致的。這裏所謂「人事法天所行」雖是先秦時代以來的「天人合一」思想的沿襲，然而强調「運動」是自然界和人類的共同的特點，却是富有哲學意義的。

《禮記正義》在一開頭就對「禮」進行了解釋，「夫禮者經天緯地，本之則大一之初。」又說：「夫禮者經天地，理人倫，本其所起是天地未分之前已有理也。禮者理也，其用以治則與天地俱興」。視「禮」爲天地之先的根本原則，它不僅「經天緯地」，而且是治理人事社會的大本。因爲「禮者理也」，「禮」的本身就是天「道」或天「理」。「禮」的作用是「所以辨尊卑、別等級，使上不逼下，下不僭上，禮不逾越節度也」（《禮記正義》卷一）。又說「凡爲禮者，皆以仁義忠信爲本，禮以文飾。行修者忠信之行修，言道者合乎仁義之道。質、本也，則可與禮爲本。」（同上）。突出儒家重禮的觀念，提倡尊卑貴賤的等級差別，主張言行要以仁義忠信爲本。

在《毛詩正義》裏，作者敘述了對《詩經》的社會作用的看法：「夫詩者論功頌德之歌，止僻防邪之訓，雖無爲而自發，乃有益於生靈……若政遇醇和，則歡娛被於朝野，時當慘黷，亦怨刺形於詠歌。」（《毛詩正義序》）。

在《春秋左傳正義》裏，作者認爲，前漢、後漢經學家，注釋《春秋左傳》往往「雜取公羊、穀梁以釋左氏」，因而不免有「方枘圓鑿」之弊，故以爲「今校先儒優劣，杜（杜預）爲甲矣」，因爲杜預「專取丘明之傳以釋孔氏之經」（《春秋左傳正義序》）。

至於《尚書正義》，作者採用孔安國的傳釋。其理由是孔氏所得《古文尚書》可靠：「古文經雖早出而晚始得行，其辭富而備，其義弘而雅，故復而不厭，久而愈亮，江左學者悉皆祖述焉」。而後來的經故派注釋家們有「好改張前義，義更太略，辭又過華」的毛病，所以他撰《尚書正義》，欲做到「竭所聞見，覽古人之傳記，

質近代之異同，存其是而去其非，削其煩而增其簡」（《尚書正義序》）。

孔穎達的《五經正義》融合南北經學家的見解，爲古代經學發展史上的重要環節。（潘富恩）

集沙門不應拜俗等事

〔唐〕彥悰

《集沙門不應拜俗等事》，又名《沙門不敬俗録》、《集沙門不拜俗議》，六卷。唐代彥悰纂録。成於唐龍朔二年（六六二）。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本、大正藏本、頻伽藏本等。

彥悰，生卒年及里籍不詳。唐貞觀（六二七——六四九）末年，觀光上京，求法於玄奘法師門下。玄奘卒後，他整理並箋述了慧立的《三藏法師（玄奘）傳》十卷（其中後五卷爲他新續），今存；龍朔元年（六六一），又以「宇内塔寺靈相極多，足感人心，開洽誠信」，而「帝里名寺勝塔獨亡述紀」，遂發憤纂結，成《大唐京寺録傳》十卷，已佚。事見唐代道宣《大唐内典録》卷五、北宋贊寧《宋高僧傳》卷四等。

《集沙門不應拜俗等事》是一部專門叙録歷代有關沙門（佛教僧人）應不應拜睥君親（即「拜俗」）的爭論的著作。有關此事的撰述緣由是這樣的：「龍朔二年壬戌，自詔令拜君親，恐傷國化，令百司遍議。於是沙

門道宣等共上書，啓聞於朝廷。衆議異端，所司進入，聖（指唐高宗）躬親覽，下敕罷之。悰恐後代無聞，故纂斯事並前代故事，及先賢答對，名爲《集沙門不拜俗議》。」（唐智昇《開元釋教録》卷八）

全書分爲三篇。總計編録東晉至唐初有關沙門拜俗的爭論的文獻（奏、啓、表、狀、論、書、詔等），以及屬於叙事性質的「事」，凡一百二首（即「篇」）。

一、故事篇（卷一、卷二）。輯録東晉至隋代有關沙門是否應致敬王者的奏詔書論，間有叙事。分上下篇。

上篇（卷一），收載：東晉尚書令何充等《執沙門不應敬王者奏》三首並序，車騎將軍庾冰《爲成帝出令沙門致敬詔》二首，太尉桓玄《與八座桓謙等論道人應致敬事書》一首並序，桓謙等《答桓玄明道人不應致敬事書》一首；桓玄《與中書令王謐論沙門應致敬事書》一首，王謐《答桓玄明沙門不應致敬事》一首，桓玄《難王謐不應致敬事》三首，王謐《答桓玄不應致敬難》三首；桓玄《與廬山法師慧遠使述沙門不致敬王者意書》一首，並慧遠答往反二首。共計十八首。

下篇（卷二），收載：東晉廬山慧遠《沙門不敬王者論》一首並序，桓玄《許沙門不致禮詔》一首，侍中卞嗣之等《執沙門應敬奏》四首，并桓玄答三首；夏赫連勃勃令沙門致拜事一首，宋孝武帝抑沙門致拜事一首，齊武帝論沙門抗禮事一首，隋煬帝敕沙門致拜事一首（并大興善寺沙門明瞻答），洛濱翻經館沙門彥悰《福田論》一首并序。共計十四首。

二、聖朝議不拜篇（卷三、卷四）。彙輯唐高宗龍朔二年（六六二）下達的令沙門致拜君親詔，和僧人、大臣中主張沙門不應致拜君親的議狀表啓。分爲上下篇。

上篇(卷三)，收載：唐高宗《制沙門等致拜君親敕》一首；大莊嚴寺僧威秀等《上沙門不合拜俗表》一首；西明寺僧道宣等《上雍州牧沛王論沙門不應拜俗啓》一首，《上榮國夫人楊氏請論沙門不合拜俗事啓》一首，《通簡羣官明沙門不合致拜狀》(又稱《序佛教隆替事簡諸宰輔等狀》)一首並序》；中臺司禮太常伯王博叉、司元太常伯竇德玄、司戎太常伯鄭欽泰、司刑太常伯劉詳道等議沙門不應拜俗狀四首。共計九首。

下篇(卷四)，收載：中御府少監護軍高藥尚、內侍監給事王泉、奉常寺丞劉慶、詳刑寺丞王千石等議沙門不應拜俗狀二十三首。

三、聖朝議拜篇(卷五、卷六)。彙輯在唐高宗敕令之後，大臣中主張沙門應致拜君親的議狀，以及後來唐高宗決定沙門不必致拜君王，僧人要求同時也不必致拜父母的奏狀詔表。分上下篇。

上篇(卷五)，分「議兼拜」和「議令拜」兩類。「議兼拜」類，收載：左威衛長史崔安都、右清衛道長史李沿、長安縣令張松壽議沙門兼拜狀三首；「議令拜」類，收載：中臺司列少常伯楊思玄、司平太常伯閻立本、太常寺博士呂才等議沙門令拜狀二十九首。每一首行文中間都有以夾注的形式出現的「彈曰」，是爲作者的駁論。

下篇(卷六)，雖然也屬《聖朝議拜篇》，但內容與上篇迥異，全是有關沙門不拜俗的奏狀詔表，性質與《聖朝議不拜篇》相同，只是由於這些文書是在唐高宗時這場爭論中最晚出現的，故列於末尾。所載的是：普光寺沙門玄范《質議拜狀》一首；中臺司禮太常伯王博叉等《執議奏狀》一首；唐高宗《停沙門拜君詔》一首；京邑老人程士顒等《上請出家子女不拜親表》一首；直東臺馮神德《上請依舊僧尼等不拜親表》一首(並《上佛道先後事》)；西明寺僧道宣等《重上榮國夫人楊氏請論不合拜親啓》一首；大莊嚴寺僧威秀等

《上請依內教不拜父母表》一首，玉華宮寺講經僧靜邁等《上僧尼拜親有損表》一首，襄州禪居寺僧崇拔《上請僧尼父母同君上不受出家男女拜表》一首。共計九首。

《集沙門不應拜俗等事》以有係統的史料編錄的形式，記敘了自佛教入華以來，至作者撰寫此書時爲止，所發生的六次朝廷令沙門拜俗的事件，以及沙門法獻、玄暢在齊武帝面前，以「貧道」自稱，自此之後，沙門皆稱名於帝王之事（即「齊武帝論沙門抗禮事」）。在六次沙門拜俗事中，前五次要求沙門面見帝王時行跪拜，後一次要求沙門不但在見帝王時跪拜，而且在見父母時也行跪拜禮。彼此之間的爭論極爲激烈。

（一）東晉成帝咸康六年（三三一），車騎將軍庾冰輔政。他認爲沙門在面見俗人（包括帝王）時，只合掌致敬，而不施跪拜，有違於封建禮法，特別是君臣之序。故代成帝下詔，令沙門致拜王者，遭到尚書令何充等反對，不行。

（二）東晉安帝元興元年（四〇二），太尉桓玄獨攬朝政，重申庾冰之議，招致廬山慧遠等反對。次年十二月，桓玄逼安帝退位，自己稱帝，國號「楚」，爲籠絡人心，穩定政局，三日下詔，允許沙門不拜。

（三）劉宋孝武帝大明六年（四六二）九月，詔令沙門致拜王者，凡不從者嚴加誅戮。制行四年，至前廢帝景和元年（四六五）乃止。

（四）東晉恭帝元熙（四一九——四二〇）年間，北方十六國之一的夏國赫連勃勃佔據夏州，「謂己是人中之佛，堪受僧禮，乃畫佛像披於背上，令沙門禮像，即爲拜我。」

（五）隋煬帝大業三年（六〇七），下令沙門跪拜皇帝及諸官長等，東都洛陽上林園翻經館沙門彥琮（與本書的作者「彥悰」爲二人）著《福田論》以抗之。故雖有詔令，僧竟不行。大業五年（六〇九），隋煬帝召見

佛道二衆，質問爲何條式久行，而僧人不拜。大興善寺明瞻對答說：「僧等據佛戒，不合禮俗。」拜事遂寢。

（六）唐高宗龍朔二年（六六二）四月十五日，詔沙門道士致拜君親。文云：「君親之義，在三之訓爲重，愛敬之道，凡百之行收先。然釋老二門，雖理絕常境，恭孝之躅，事葉儒津。遂於尊極之地，不行跪拜之禮，因循自久，迄乎茲辰。宋朝暫革此風，少選還尊舊貫。朕稟天經以揚孝，資地義而宣禮，奬以名教，被茲真俗，而瀨鄉之基，克成天構，連河之化，付以國王。裁制之由，諒歸斯矣。」詔下，有贊成的，也有反對的。

在反對致拜的意見中，以道宣的《序佛教隆替事簡諸宰輔等狀》爲最著名。其文云：「沙門之宅生也，財色弗顧，榮祿弗縻，觀時俗若浮雲，達形命如陽焰，是故號爲出家人也。故出家不存在家之禮，出俗無沾處俗之儀，其道顯然，百代不易之令典者也。……《梵網經》下卷云：出家法，不禮拜國王、父母、六親，亦不敬事鬼神。《涅槃經》第六卷云：出家人不禮敬在家人。《四分律》云：佛令諸比丘，長幼相次禮拜，不應禮拜一切白衣（指俗人）。」爭論到最後，主張不拜的佔上風。六月八日，唐高宗也爲之下達了《停沙門拜君詔》。

作者在書末的《總論》中對這六次大論爭作了總結，說「夫沙門不拜俗者何？蓋出處異流，內外殊分，居宗體極，息慮忘身。不汲汲以求生，不區區以順化，情超寓內，跡寄寰中。斯所以抗禮宸居（指王者），背恩天屬（指父母），化物不能遷其化，生生無以累其生，長揖君親，斯其大旨也。」

由於《集沙門不應拜俗等事》爲研究佛教與儒家倫理綱常的衝突和鬥爭，提供了大量的珍貴的思想資料，故歷來爲學術界所重視。（郭建慶）

成唯識論

〔唐〕玄奘

《成唯識論》，十卷。唐代玄奘糅述。成於唐顯慶四年（六五九）。通行本有：麗藏本、宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

玄奘（六〇〇——六六四），俗姓陳，名褘，洛州緱氏（今河南偃師縣緱氏鎮）人。父親陳惠早通經術，曾任江陵令。隋大業年間辭官退隱。玄奘兄弟四人，他排行爲末。年十一，隨出家的二哥長捷法師住洛陽淨土寺，誦習佛經。年十三，正式受度出家，於寺中聽景法師講《涅槃經》，從嚴法師學《攝大乘論》，抵揚剖暢，備盡師宗。隋末，天下戰亂饑荒，僧人爲避亂多往奔較爲豐靜的蜀地。玄奘與二哥長捷同行，先抵長安，後往成都。在那裏聽寶暹講《攝大乘論》、道基講《雜阿毗曇心論》、道振講《八犍度論》。二、三年間，究通諸部。唐武德五年（六二二），於成都受具足戒，坐夏學律。以後，沿江東下，至荆州、揚州，繼爾北遊相州，至趙州謁道深學《成實論》，入長安就道岳學《俱舍論》。經過多年參謁諮稟、覃思研究，他博通經論，備悉各家學說，闡幽發微，鈎深致遠，在京邑享有很高的聲譽。同時，又感到各地講筵所說不一，驗之佛典，也隱顯有異，莫知適從。於是決定象東晉高僧法顯那樣，捨身忘命，去印度求法。貞觀三年（六二九）四月，玄奘發自長安，踏上

西行的旅途。越玉門關，過關外五峯，經新疆、前蘇聯的中亞地區、阿富汗，進入印度境內。一路上，流沙、雪山，峭崖、橫川，鳥獸無蹤，人烟斷滅，歷經艱辛，終於在三年以後，到達當時印度的佛教中心那爛陀寺（在今印度比哈爾邦境內）。在那裏師事戒賢，學習印度大乘佛教中的瑜伽行派學說。後來，又周遊印度各地，巡禮佛教遺跡，隨處問學。貞觀十九年（六四五）攜帶大量佛經，返回長安。前後歷時十七年，行程五萬餘里，親履一百一十國，成爲歷史上最著名的旅行家之一。回國以後主要以事譯經事業，共譯出大小乘經論七十五部一千三百三十五卷，爲中國佛教史上譯經最多的一個人。并在譯經的過程中講解口授，訓導門徒，創立了唯識宗。著作尚有：《大唐西域記》十二卷、表啓三十四篇（收入《玄奘上表記》）。事跡見唐慧立、彥悰《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，冥祥《大唐故三藏玄奘法師行狀》，道宣《續高僧傳》卷四等。

《成唯識論》是一部論述唯識學說的著作。有關此書的來由是這樣的：公元五世紀末，作爲印度大乘佛教瑜伽行派（又稱「大乘有宗」）的創始人之一世親，在他的晚年撰寫了兩部論述唯識學的著作——《唯識二十頌》和《唯識三十頌》。由於每一頌是由五言爲一句的四個句子構成的，含蘊較深，不易明白，故世親又親自撰文，加以疏通。然而他只完成《唯識二十頌》的疏解便去世了。由於世親未疏的那部《唯識三十頌》扼要地論述了唯識學的大意，對於研習瑜伽行派學說的人來說，具有指導意義，所以印度有二十八位論師相繼爲之作釋。其中比較著名的是親勝、火辨、難陀、德慧、安慧、淨月、護法、勝友、勝子、智月等十家，他們各有十卷注疏。玄奘西行取經，在印度搜集了這十家的疏本，尤其是護法的疏本，當時在印度已是孤本，也爲玄奘求獲了。回國後，玄奘本來打算將它們分別譯出，以廣流傳。然而開譯後不久，他的大弟子窺基便提出了不同意見，認爲若全部譯出，定會在社會上造成見解歧異，學人莫知適從的後果。不如將它們「糅譯」，

即有選擇的合譯成一本，以作定解。玄奘採納了這條意見，於是獨留窺基一人擔任筆受，以護法的疏本爲主，旁採衆家，甄權取捨，剪裁組織，編譯了這部《成唯識論》。

《成唯識論》雖然是一部「糅譯」的著作，與嚴格意義上的撰述有一定的區別。但誠爲窺基所說，「（此論）雖復本出五天（五天竺），然彼無茲糅譯。直爾十師之別作，鳩集尤難，況更摭此幽文，誠爲未有。」（《成唯論掌中樞要序》）可見這部「糅譯」的作品，也凝聚了大量創作的成份。由「糅譯」產生的《成唯識論》，已不再是印度某個論師的個人著作，而是經過加工合成的後期瑜伽行派十大論師的集體作品，同時，也滲透了玄奘本人的學術見解。因此，從一定意義上來說，《成唯識論》也代表了玄奘的思想。

由於《成唯識論》是世親《唯識三十頌》的注疏，故它的層次結構是依循《唯識三十頌》的本文而來的。大致說來，卷一至卷七論「識相」（心識的相狀），即「八識」；卷八論「識性」（心識的體性），即「三性」；卷九、卷十論「識位」，即修習唯識學要經歷的五個階位（資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位）。大意如下：

《唯識三十頌》開宗明義地說：「由假說我法，有種種相傳，彼依識所變。」《成唯識論》對此解釋說：「此能變唯三：謂異熟、思量，及了別境識。」（卷一）認爲，宇宙間的一切事物都是虛幻不實的，都是由心識（又稱「內識」）變現的。能變現萬物的心識分爲三類：一是異熟識，即通常說的第八識「阿賴耶識」；二是思量識，即通常說的第七識「末那識」；三是了別境識，即通常說的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識（合稱「六識」），相對於第七、八識，又稱「前六識」）。這八種心識各有自己的主體（「心王」）以及隨順主體而發生種種精神現象（又稱「心理現象」）的作用（「心所」）。「三能變識及彼心所，皆能變似見、相二分，立轉變名。所變見分，說名分別，能取相故。所變相分，名所分別，見所取故。由此正理，彼實我法，離識所變，皆定非有。離能所

取，無別物故。非有實物離二相故。是故一切有爲無爲，若假若實，皆不離識。」(卷七)三類「能變識」(即「八識」)以及從屬於它們的其他精神作用(「心所」)，都具有變現「見分」(認識的主體)和「相分」(認識的對象)的功能。

對於八識中的前六識來說，它們的「見分」分別是見、聞、嗅、味、觸、思慮，「相分」分別是色、聲、香、味、觸、法(事物)，即「六境」；第七識「末那識」的「末那」，是梵語的音譯，如果意譯，則名「意」，與第六識的名稱相同。只是由於第六識以外境爲攀緣的對象，而且思慮活動時有中斷，而第七識以第八識爲攀緣的對象(「相分」)，而且思慮活動(「見分」)持續不斷，爲區別起見，第六識採用意譯，而第七識採用音譯。第七識是第六識的根據，而它又是完全依附於第八識的，以第八識的存在爲自身存在的根據。所以，它是聯繫第八識與前六識的樞紐和橋樑。

八識係統中，最重要的是第八識「阿賴耶識」，如果意譯的話，又名「藏識」、「種子識」、「根本識」。以它藏有能產生世界上所有的物質現象和精神現象的種子而得名。從物質現象而言，「阿賴耶識因緣力故，自體生時，內變爲種(種子)及有根身(人身器官)，外變爲器(外部自然界和社會)。」(卷二)從精神現象而言，「阿賴耶爲依，故有末那轉，依止心(阿賴耶識)及意(末那識)，餘轉識(前六識)得生。」(卷四)所以，阿賴耶識是一切衆生的根本心識，也是世界上一切事物和現象的本原。

那麼，阿賴耶識爲什麼會具有如此不可思議的作用呢？《成唯識論》分析說，這是由它含有種子的性質以及外部條件的輔助引起的。

就阿賴耶識含有的種子的來源而言，可分爲「本有」種子和「新熏」種子兩種。「本有」種子是阿賴耶識

先天就有的，「新熏」種子是由「七轉識」（末那識和前六識）對阿賴耶識連續熏染產生的，是後天才有的。就種子的性質而言，又可分爲「有漏」種子和「無漏」種子兩類。「有漏」種子會引發種種煩惱，產生對世間事物的執著與追求；「無漏」種子能斷滅一切煩惱，導向理想的精神境界——「涅槃」的彼岸。

種子只是一種潛在的因素和質體，它要變現（又稱「現行」）爲精神的或物質的東西，還須借助於一定的條件。爲此，《成唯識論》又提出了「四緣」說。「四緣」說雖然在印度大小乘論典，如《大毗婆沙論》、《中論》、《俱舍論》等經典中已經提出，但《成唯識論》根據自己的理解，作了新的闡發。所說的「四緣」是：「一因緣。謂有爲法，親辦自果。此體有二：一種子，二現行。種子者，謂本識中善、染、無記諸界地等功能差別，能引次後自類功能，及起同時自類現果，此唯望彼是因緣性。現行者，謂七轉識及彼相應所變相見性界地等，除佛果善，極劣無記，餘熏本識生自類種，此唯望彼是因緣性。」（卷七）「二等無間緣。謂八現識及彼心所，前聚於後，自類無間，等而開導，令彼定生。」（同上）「三所緣緣。謂若有法是帶己相，心或相應所慮所託。此體有二，一親二疏。若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應和彼是親所緣緣。若與能緣雖相離，爲質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。」（同上）「四增上緣。謂若有法有勝勢用，能於餘法，或順或違。雖前三緣，亦是增上，而今第四除彼取餘，爲顯諸緣差別相故。」（同上）

簡而言之，「因緣」，指的是直接產生自果的內在原因，它是一切現象界諸事物（包括精神的和物質的）生起的根據；「等無間緣」指的是前念讓位於後念，是使心理活動得以連續而不間斷的條件。此緣僅適用於精神活動；「所緣緣」，指的是認識的產生依賴於對象的存在，它也是精神活動得以生起的條件；「增上緣」，指的是除上述三緣以外，餘下的幫助或妨礙一切現象生起的條件，此緣適用於精神現象，也適用於物

質現象。不過，由於《成唯識論》視物質現象爲心識的變顯，因而實際上是把「四緣」全部納入意識活動的範圍，把它框住了。

「八識」依賴「四緣」而變現出各自攀緣的對象（「相分」），又在對象的影響下形成有善有惡的種種意識活動，那麼怎麼引導這些意識活動朝着符合佛教要求的方向去發展呢？《成唯識論》又提出了「三性」說（此說源於《解深密經》卷二《一切法相品》）。

「三性」，指的是：一、遍計所執性。「周遍計度，故名遍計。品類衆多，說爲彼彼，謂能遍計虛妄分別。即由彼彼虛妄分別，遍計種種所遍計物，謂所妄執蘊處界等若法若我自性差別。此所妄執自性差別，總名遍計所執自性。如是自性，都無所有。」（卷八）二、依他起性。「由斯理趣，衆緣所生心、心所體，及相、見分、有漏、無漏，皆依他起，依他從緣而得起故。」（同上）三、圓成實性。「二空所顯，圓滿成就諸法實性，名圓成實。」（同上）

《成唯識論》認爲，一般人（「凡夫」）周遍地觀察和思量世上的萬事萬物（「遍計」），并把它們區別分類，從而作出世上存在着真實的人（「實我」）和真實的物（「實法」），事物之間存在着性質上的差別的判斷（「所執」）。這種由主觀上「虛妄分別」而得來的事物的性質，叫做「遍計所執性」。爲了破除遍計所執性，《成唯識論》提出了「依他起性」。說一切事物和現象，無論是物質的還是精神的，都要依據一定的因緣（條件）才能興起，如果沒有衆緣的聚合，便不可能有任何事物和現象。事物和現象的這種依衆緣而起的性質，便是「依他起性」。它是一種虛假的存在（「假有」），是一種隨着條件的變化隨時會消失的存在。在「依他起性」的基礎上，既看到人是由色、受、想、行、識五種要素（「五蘊」）和合產生的，沒有實在的主體（即「人無我」、「人空」），

又看到人以外的一切事物也是依據各種因緣產生的，同樣沒有實在的主體（即「法無我」、「法空」）。這種排除了一切事物和現象的實在性以後，方能得到的事物真實的、圓滿無缺的、能夠成就佛和菩薩各種功德的性質，叫做「圓成實性」。「圓成實」就是「真如」，即唯識家所說的唯一真實的絕對的存在，「圓成實性」也就是「真如性」，它既是事物的本體，也是一種真理性的認識，具有事體和理性兩重性質。

《成唯識論》在建立了「三性」說之後，恐怕衆生對它產生執著，絕對化，還提出了與之相對應的「三無性」說，即相無性、生無性、勝義無性。不過，它認爲，「三性」是佛教的顯說、了義，而「三無性」則是佛教的密意、不了義。就其所持的觀點而言，乃是「三性」說。

由於作爲根本意識的第八識阿賴耶識既含藏着「有漏」（又稱「染」）種子，又含藏着「無漏」（又稱「淨」）種子，它是一切善惡迷悟的發源地，故要將「有漏」轉變爲「無漏」，「染」轉變爲「淨」，最後達到對「真如」的體認（即「圓成實性」），成就「大圓鏡智」，還需經歷一個「轉識成智」的過程。爲此，《成唯識論》又提出了「唯識五位」，即資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位。在頓悟成佛，還是漸悟成佛的問題上，唯識宗是主張漸悟成佛的，它認爲要完成「轉識成智」，需要經歷極爲長遠的年代，修無量善行，才能辦到。這與禪宗主張的一遇機緣，當下徹悟，立地成佛的「頓悟」說是不同的。

《成唯識論》是一部在海內外享有極高聲譽的理論著作，有關它的研究著作，見存的就有一百五十多種（詳見日本《大正新修大藏經勘同目錄》）。主要有：唐窺基《成唯識論述記》、《成唯識論掌中樞要》、惠沼《成唯識論了義燈》、智周《成唯識論演祕》等。其中以窺基《成唯識論述記》最爲有名，玄奘在翻譯時的一些口述及見解，通過《述記》而得到反映。它與《成唯識論》同爲研究唯識宗必讀的兩本書。（陳士强）

廣弘明集

〔唐〕道宣

《廣弘明集》，三十卷（一作「四十卷」）。唐代道宣撰。成於唐麟德元年（六六四）。通行本有，宋藏本、金藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本、大正藏本、頻伽藏本等。

道宣（五九六——六六七），俗姓錢，丹徒（今屬江蘇）人，一說長城（治所在今浙江長興）人。十五歲依智頴律師受業，誦習諸經。次年於日嚴道場（隋煬帝改「寺」名爲「道場」）落髮出家。隋大業（六〇五——六一六）年間，師從智首律師學律，繼而又修禪。唐武德七年（六二四）入居終南山白泉寺，後遷崇義寺、豐德寺。與處士孫思邈結爲林下之交。玄奘從印度取經回國以後，奉詔參與譯經。永徽三年（六五二）任長安西明寺上座。學宗《四分律》，爲唐代佛教宗派——南山律宗的創始人。著述見存的尚有：《大唐內典錄》、《續高僧傳》、《釋迦方志》、《集古今佛道論衡》、《集神州三寶感通錄》、《釋迦氏譜》、《四分律刪補隨機羯磨》及《疏》、《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分比丘含注戒本》、《四分比丘尼鈔》、《四分律拾毗尼義鈔》、《律相感通傳》、《量處輕重儀》等，已佚的有《法門文記》等。北宋贊寧《宋高僧傳》卷十四有傳。

《廣弘明集》是繼梁僧祐《弘明集》之後出現的又一部以弘揚佛教爲旨編集的佛教文集。全書分爲十篇，

篇首設有小序，總計收載各種文體（論、文、疏、記、序、書、表、詔、行狀、誄銘、頌、贊、賦、詩）的佛教作品和史志三百多篇，作者一百三十多人。

一、歸正篇（卷一至卷四）。主要輯錄史書上有關佛教的記載和士子推崇佛教的文論。有：《後漢書·效祀志》、《魏書·釋老志》、《高齊書·述佛志》、梁江淹《遂古篇》、北齊顏之推《家訓·歸心篇》、梁阮孝緒《七錄序》、隋彥琮《通極論》等。

二、辯惑篇（卷五至卷十四）。主要輯錄歷代（特別是北魏太武帝、北周武帝、唐高祖三朝）佛教與外界衝突交爭的文論。有：魏曹植《辯道論》、南齊沈約《均聖論》、道宣《列代王臣滯惑解》、北周道安《二教論》、北周甄鸞《笑道論》、唐傅奕《上廢省佛僧表》、唐法琳《上秦王論啓》、唐李師政《內德論》等。

三、佛德篇（卷十五至卷十七）。主要輯錄稱頌佛菩薩的贊銘詔記等。有：東晉支道林《釋迦文佛像贊并序》、劉宋謝靈運《佛影銘并序》、道宣《佛像瑞集》、隋高祖《立舍利塔詔》、隋王劭《舍利感應記》等。

四、法義篇（卷十八至卷二十二）。主要輯錄東晉至唐代討論佛教義理的各類文述。有：東晉戴安公《釋疑論》、後秦姚興《通三世論》、梁武帝《涅槃經疏序》、梁湘東王繹（梁元帝）《法寶聯璧序》、唐玄則《禪林妙記集序》、梁昭明太子《解二諦義章》、陳朱世卿《法性自然論》、唐太宗《三藏聖教序》、唐李儼《金剛般若經集注序》等。

五、僧行篇（卷二十三至二十五）。主要輯錄褒彰僧人德行的誄文、行狀、書札和南北朝、唐初有關管僧尼的詔表。有：後秦僧肇《鳩摩羅什法師誄》、劉宋慧琳《龍光寺竺道生法師誄》、謝靈運《廬山慧遠法師誄》、劉宋武帝《沙汰僧徒詔》、北魏孝文帝《令諸州衆僧安居講說詔》、北齊文宣帝《議沙汰釋老詔》、唐高祖

《出沙汰佛道詔》、唐高宗《制沙門等致拜君親勅》等。

六、慈濟篇（卷二十六）。主要輯錄止殺生、斷酒肉的文論。有：梁沈約《究竟慈悲論》、梁武帝《斷殺絕宗廟犧牲詔》、《斷酒肉文》等。

七、戒功篇（卷二十七）。主要輯錄有關持戒淨業的文書。有：東晉慧遠《與隱士劉遺民等書》、陳曇瑗《與梁朝士書》、道宣《統略淨住子淨行法門序》、南齊蕭子良《淨住子淨行法門》等。

八、啓福篇（卷二十八）。主要輯錄施物、捨身、齋會、度僧、造寺等有關興福的文翰詔書。有：南齊南郡王《捨身疏》、梁簡文帝《八關齋制序》、後周明帝《修起寺詔》、隋高祖《於相州戰場立寺詔》、唐太宗《斷賣佛像敕》、北周武帝《二教鐘銘》等。

九、悔罪篇（卷二十八）。主要輯錄懺悔文。有：陳江總《羣臣請陳武帝懺文》、梁武帝《摩訶般若懺文》、陳宣帝《勝天王般若懺文》、陳文帝《無礙會舍身懺文》等。

十、統歸篇（卷二十九、卷三十）。主要輯錄晉宋以來，尤其是梁代贊頌佛教的詩賦及檄魔文。有：梁武帝《淨業賦》和《孝思賦》、北魏李顒《大乘賦》、北魏懿法師《伐魔詔》、晉慧遠《念佛三昧詩集序》、梁武帝《述三教詩》、北周釋亡名《五苦詩》等。

《廣弘明集》上採歷朝帝王的詔旨敕令，下摭名士法師的各類文述，歲歷數百，地貫南北，搜羅至富，記叙委悉。刊存了大量不見於他書的墜簡遺文，記載了中國佛教史上發生的許多重要事件（如北魏太武帝、北周武帝的毀佛運動等）。從而爲從不同的角度（如哲學的、文學的、史學的、社會學的等等）研究佛教，提供了極爲珍貴的資料。《四庫全書總目提要》評價說：「其書採摭浩博，卷帙倍於僧祐（指《弘明集》）。」「道

宣生隋唐之間，古書多未散佚，故墜簡遺文，往往而在。如阮孝緒《七録》序文及其門目部分，儒家久已失傳。《隋志》僅存其説，而此書第三卷内乃載其大綱，尚可推尋崖略。是亦禮失求野之一端，不可謂無裨考證也。」（郭建慶）

集古今佛道論衡

〔唐〕道宣

《集古今佛道論衡》，簡稱《佛道論衡》，四卷。唐代道宣撰。據唐代智昇《開元釋教録》卷八説，前三卷撰於唐龍朔元年（六六一），後一卷撰於麟德元年（六六四）。通行本有：宋藏本、金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本、大正藏本、頻伽藏本等。

《集古今佛道論衡》是一部專門記叙東漢至唐初佛教與道教之間發生的各次論爭的著作。全書共記叙事情三十四件（包括附出的一件）。

卷甲，叙後漢、三國、東晉、北魏、劉宋、梁、北齊諸朝佛道論衡事十件。有：東漢明帝感夢金人，攝摩騰、竺法蘭入洛陽，道士等請求角試事；三國吳主孫權立寺造塔，問三教優劣事；魏陳思王曹植《辯道論》事；東晉孫盛《老聃非大聖論》事；孫盛《老子疑問反訊》事；北魏太武帝重道毁佛感應事；宋文帝集羣

臣，論佛理治致太平事；正光元年（五二〇），北魏明帝召沙門道士對論，叙佛道先後事；天監三年（五〇四），梁武帝下敕捨事道法事；北齊文宣帝下敕廢道教事。

卷乙，叙北周、隋朝佛道論衡事六件。有：天和四年（五六九），北周武帝將滅佛法，道安法師上《二教論》事；承光元年（五七七），周武帝平齊，集論毀法，慧遠法師抗詔事；建德六年（五七七），周武帝巡鄴，前僧任道林上表請開佛法事；大象元年（五七九），周天元皇帝（即宣帝）納王明廣表，開佛法事；隋文帝下詔述絳州天火燒老君像事；隋兩帝（文帝、煬帝）事宗佛理，禀受歸戒事。

卷丙，叙唐高祖、太宗朝佛道論衡事十件。有：武德四年（六二一），高祖問僧形服有何利益，法琳法師奉對事；武德八年（六二五），高祖幸國學，統集三教，問道是佛師事；武德九年（六二六），道士李仲卿著《十異九迷論》毀佛，法琳著《辯正論》以抗事；貞觀十一年（六三七），太宗敕道先佛後，僧等上諫事；貞觀十二年（六三八），皇太子（即後來的唐高宗）集三教學者詳論事，太子中舍辛諝著《齊物論》，慧淨、法琳二法師抗釋事；貞觀十四年（六四〇），太宗問法琳《辯正論》信毀交報事；貞觀十五年（六四一），太宗幸弘福寺，手製願文，并叙佛道先後事；貞觀二十二年（六四八），太宗敕道士，《三皇經》不足開化，令焚除事；貞觀二十一年（六四七），太宗詔玄奘法師翻《老子》爲梵文，與道士辯覈事。

卷丁，叙唐高宗朝佛道論衡事七件，附一件。有：顯慶三年（六五八），高宗召佛道二宗入内，詳述名理事；顯慶二年（六五七），高宗以西明寺成，召僧入内論義事；顯慶三年（六五八），高宗以冬雪未降，内立齋祀，召佛道二宗論義事；顯慶五年（六六〇），高宗幸東都，召西京僧、道士等，於彼論義事；同年，高宗在東都，令洛邑僧靜泰與道士李榮對論事；龍朔二年（六六二）和龍朔三年（六六三），高宗在西京蓬萊宮，令僧

靈辯與道士對論事，靈辯在司成宣范義頵宅，難《莊》、《易》義事；附龍朔元年（六六一），西華觀道士郭行真捨道歸佛事。

《集古今佛道論衡》的主要特點是：不僅細緻地記述了歷代佛道鬥爭的背景、緣由、人物、議題、過程、結局，而且突出地敘述了歷代帝王在佛道論衡中的態度、傾向、觀點和政令。從而爲研究當時王權與佛道的關係，以及受一關係制約的佛道兩大宗教派別勢力的消長，在國家政治生活中地位的昇降，提供了有價值的資料。

有關《集古今佛道論衡》的續作，有唐代智昇於開元十八年（七三〇）撰的《續集古今佛道論衡》一卷。《續集》不分章節，也不立標題。前部分主要敘說佛的生卒年代，後部分主要輯錄後漢明帝、東吳孫權、北魏明帝時的佛道論衡事，并及其他。由於書中編次較爲凌亂，其中有相當多內容又是從唐代法琳《破邪論》卷上抄錄而來的，故今本已非智昇的原作。（陳士强）

因明入正理論疏

〔唐〕窺基

《因明入正理論疏》，簡稱《因明大疏》、《大疏》，六卷（通行本爲八卷）。唐代窺基撰。窺基從乾封元年

（六六六）後開始爲《因明入正理論》作注疏，直到晚年尚未寫定。只疏解到喻過「能立不成」處，餘留部分由門人慧沼增補，成今第七、八兩卷。通行本有：金藏本、日本卍續藏經本、大正藏本。

窺基（六三二——六八二），俗姓尉遲，字洪道，著述常署名「基」或「大乘基」。京兆長安（今陝西西安）人。唐右金吾衛將軍尉遲敬宗之子，少習儒經，善於文辭，十七歲時受度爲玄奘弟子。二十五歲參加玄奘組織的譯場，譯經九年。以後專事著述弘化，撰經論疏記近百種，時稱「百部疏主」。今存的有二十九種，其中比較重要的有：《無垢稱經疏》、《阿彌陀經通贊疏》、《法華經玄贊》、《金剛經贊述》、《雜集論述記》、《辨中邊論述記》、《瑜伽論略纂》、《成唯識論述記》、《異部宗輪論述記》等。北宋贊寧《宋高僧傳》卷四有傳。

唐貞觀二十一年（六四七），玄奘譯出《因明入正理論》一卷，翌年又譯出《因明正理門論》一卷。由於這是印度因明學（邏輯學）的兩部代表作，玄奘一邊翻譯一邊講解，弟子競相學習，爲《因明入正理論》作疏的就有：神泰、靖邁、明覺、文軌、玄應、文備、璧公等。窺基大善三支（指宗支、因支、喻支，即推理形式中的論題、理由、例證），縱橫立破，闡幽發微，前與無比。他對同門的大量注疏作深入研究，抉擇取捨，酌加己見，寫成了本疏。

《大疏》分爲四個部分：第一部分敘所因。「劫初足目，創標真似」，揭示因明發端於外宗正理學說；「因明論者，源唯佛說」，表明因明是佛家學說；「爲破邪論，安立正道」是因明的宗旨。簡述了佛家古因明代表世親和新因明創始人陳那著述情況以及商羯羅主作本論的緣起，并略陳玄奘赴印求學窮研了因明幽微。

第二部分爲解論名。列舉了神泰、文備、文軌、靖邁四家之說，加上他自己的第五種見解，即指正理爲陳那的著作特別是《因明正理門論》。

第三部分爲明妨難。解答關於因明名稱的七種疑問，爲何不稱爲宗明、喻明和果明，而稱因明。

以上三部分組成短短的序文。

第四部分爲釋本文。本疏的主體部分，大分兩段。第一大段解釋《入論》總標綱領的初頌以及長行。第二段解釋論末略顯指廣的結頌。

《因明大疏》代表了唐代因明研究的最高成就，其主要貢獻如下：

一、詳徵古義，環列洋洒。提供了因明今古沿革概況和佛家大、小乘的分歧以及印度古代主要學派如聲論、數論、勝論學說的背景材料，有助於理解立破範例。如《大疏》在講到世間相違過時，有關於玄奘所立真唯識量爲何不會有世間相違過的解釋，就涉及到大、小乘和外道的不同觀點，講有法自相相違因時敘述了勝論祖師尋找、化導傳人的故事，在講解九句因時，一一標明立敵雙方歸屬。

二、闡述名相和立破之則，內容富贍，爲諸疏之冠。如區分宗體（命題）與宗依（組成命題的主、謂項），對陳那以宗體爲論證對象的因明思想有所補充發展；對《門論》奧旨，抉擇無遺。《入論》只講到極成有法、極成能別（雙方共許兩個宗依），而未講到因喻也須極成，《大疏》徵引《門論》「此中宗法，唯取立論及敵論者決定同許。於同品中有非有等亦復如是」，說明因喻必須極成，指出《入論》略而未陳，是爲不足；對宗依有法，能別的體之名和義之名作了詳細解釋，對前人疏中增設的因同、異品廣衍其說，對於闡述義理，增加了方便；《大疏》對有體、無體的三種含義、對因三相和二喻即因等重要規則都作了詳盡的闡發。

三、對三種比量及簡別的理論有整理發展之功。在《理門論》和《入論》對真似能立和真似能破的討論，限於共比量的範圍，而沒有涉及自、他比量，根本就沒有談及簡別的問題。玄奘在印求學期間，簡別的

方法在因明家手中還是一種生疏的理論。玄奘對三種比量及簡別方法已經運用自如，在全印度無遮大會上立「唯識比量」，以無一人敢徵結而告終。玄奘的理論在唐疏中有了初步的總結概括，其中以《大疏》論述最詳。三種比量及其簡別的方法對於立論者發揮自由思想、打破顧慮以及理解清辨、護法等著作，却有很大幫助。

四、對三十三種過失都分爲全分的、一分的，再配上自、他、共三種比量，這樣每一種過失中有八種情況，明確刊定每一過失的特徵以及可能運用的範圍，這是《大疏》對因明理說的發展。

《大疏》精審，堪爲楷模，作爲一部未成之作，其中缺陷，在所難免。如名言分別，界限不清。後先闡述，不相符順。義本連貫，散見不聚。理有多端，掛一漏餘。積此諸故，益復難解，甚至使得因明體系失其謹嚴。在理論上的主要失誤有：一、錯誤認爲宗只能是所立而不是能立的一部分。其實，能立有二義。在一個論式內部，宗是所立，因、喻是能立。當能立與似能立和能破相對時，能立應包括宗、因、喻三支。二、錯誤地發揮了同品、異品的定義。把同品解釋成了同喻依，把異品解釋成了異喻依。《大疏》用「因正所成」來解釋同品，實際上是用「同品定有性」來限定同品，帶來了理論上的一係列的混亂，處處導致矛盾。三、對三種比量的理論闡述與實例分析有矛盾。「凡因明法，若自比量，宗因喻中皆須依自，他他共亦爾。」這是說自、他、共三種比量的三支組成都很純粹。自比量宗、因、喻三支都必須依自，不得有他、共。他比量宗、因、喻三支都必須依他，也不得混有自、共。這一概括不全面。在《大疏》中，有共有自組成的自比量和有共有他組成的他比量不勝枚舉。由於不承認有共有自的三支比量爲自比量，因而判定玄奘的「唯識比量」時，該量因支雖有自許簡別語，仍判定爲共比量，在理論上是說不通的。

本疏探源窮委，博徵繁引，被尊稱爲《大疏》。在慈恩宗內奉爲圭臬，推崇備致，并影響到其餘諸疏冷落晦彩、遺佚殆盡，間有存者，亦多殘缺。基疏歸然獨存，成爲後人研習因明之階梯和捷徑。

本疏是未定之作，還有十種喻過、真似二量，真似能破等內容由門人慧沼（六五〇——七一四）補足。續寫部分另有單行本，題名爲《因明入正理論續疏》。慧沼還撰有《入正理論義斷》三卷、《纂要》一卷，對《大疏》有發揮、有批評。窺基再傳弟子智周（六六八——七二三）又對基疏作《略記》一卷、《前記》三卷、《後記》一卷（不全），解釋更爲詳細。本疏從中唐時傳至日本。日籍流傳至今的主要有：善珠的《因明論疏明燈鈔》六卷、明詮的《因明大疏導》並《里書》九卷、藏俊的《因明大疏鈔》四十一卷、良遍的《因明大疏私鈔》三卷。此外，鳳潭的《因明論瑞源記》八卷保存了許多遺佚唐疏的要義，很有參考價值。清末《大疏》回歸中土，因明研習出現新高潮。近世的研究著作有陳大齊的《因明大疏蠡測》和《因明入正理論悟他門淺釋》等。（鄭伟宏）

法苑珠林

〔唐〕道世

《法苑珠林》，略稱《珠林》，一百卷。唐代道世撰。成於唐總章元年（六〇八）。通行本有：宋藏本、金藏

本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、高麗藏本，大正藏本、頻伽藏本等。

道世（？——六八三），字玄惲。時人爲避唐太宗名諱，通常以字相稱。俗姓韓。原籍伊闕（治所在今河南伊川西南），祖代因官徙居長安。十二歲於青龍寺出家，研覈律部，鑽尋書籍，譽馳三輔。顯慶（六五六——六六一）年間，應詔參與玄奘譯經。後入西明寺，與道宣同弘律宗。著作見存的尚有：《諸經要集》二十卷、《毗尼討要》六卷；已佚的有：《大小乘禪門觀》十卷、《受戒儀式》四卷、《禮佛儀式》二卷、《大乘略止觀》一卷、《辯僞顯真論》一卷、《敬福論》三卷、《四分律尼鈔》五卷、《金剛般若集注》三卷。事跡見載於唐道宣《大唐內典錄》卷五、北宋贊寧《宋高僧傳》卷四以及《法苑珠林卷》卷一百等。

《法苑珠林》是一部大型的佛教類書。它總括大藏（佛藏）經典，旁摭世間墳籍，卷帙繁多而事理淹博。不僅分門別類地介紹了佛教的各項教理和一般知識，如佛教的時空觀念、宇宙圖式、善惡說教、聖凡分類、戒律禪觀、神通咒語、史跡經典、法數名相（即名詞術語）、寺塔器物、音樂圖像、儀禮行止、衛生保健等等，而且根據大乘佛教「世間與出世間不二」、住世以證得「涅槃」的精神，廣泛地討論了人世間的各種社會現象和倫理是非。全書分爲一百篇，篇內又分若干部（有的還在「部」以下再分細類）。凡是摘錄的佛典和俗書的原文均標注出處。各篇的大意如下：

一、劫量篇（卷一）。說「劫者，蓋是紀時之名，猶年號耳。」一小劫名「一劫」（時間之長無法用世間的年月日折算）八十小劫名「一大劫」。一大劫分爲成劫、住劫、壞劫、空劫四個階段，各含二十小劫。其中住劫要經歷「小三災」（疾疫、刀兵、饑饉），壞劫要經歷「大三災」（火、水、風）。此爲佛教的歷史周期說。

二、三界篇（卷二、卷三）。說世界由欲界、色界、無色界（「三界」）構成，中心是須彌山，四周爲海，海中

有「四大部洲」，自須彌山腰依次向上爲諸天。此爲佛教的宇宙結構圖式。

三、日月篇（卷四）。說日月星宿的運行，雷電雲雨的發生。

四、六道篇（卷五至卷七）。說三界衆生因善惡行爲的不同而有天、人、阿修羅、鬼神、畜生、地獄六種歸宿。

五、千佛篇（卷八至卷十二）。說釋迦牟尼以前的諸佛，釋迦牟尼成佛始末，以及釋迦牟尼涅槃後弟子對經律論「三藏」的結集等。

六、敬佛篇（卷十三至卷十七）。說念誦阿彌陀佛名號能往生西方極樂淨土，信敬彌勒佛能上生兜率天宮。

七、敬法篇（卷十七、卷十八）。說誦經解義，弘揚教法的功德。

八、敬僧篇（卷十九）。說禮敬僧人的功德。

九、致敬篇（卷二十）。說禮拜十方諸佛的功能和儀式。

十、福田篇（卷二十一）。說施福於人的利益。

十一、歸信篇（卷二十一）。說歸信佛法的重要。

十二、士女篇（卷二十一）。說俗男俗女的種種放逸行爲。

十三、入道篇（卷二十二）。說出家學道的意義和落髮儀式。

十四、慚愧篇（卷二十三）。說慚愧乃是善性的表現，「慚愧自不作惡，愧者不教他造」。

十五、獎導篇（卷二十三）。說「居家如牢獄，妻子如枷鎖，財物如重擔，親戚如怨家」，勇猛修行，其福

最大。

十六、說聽篇(卷二十三、卷二十四)。說佛教講經說法的儀式與意義。

十七、見解篇(卷二十五)。說釋迦牟尼衆弟子的不同專長。

十八、宿命篇(卷二十六)。說衆生有追憶前世行爲的本性。

十九、至誠篇(卷二十七)。說精誠求道，必獲果報。

二十、神異篇(卷二十八)。說神異靈跡在佛教傳教過程中的重要作用。

二十一、感通篇(卷二十九)。說唐代玄奘法師、王玄策西行印度時，所見到的佛教聖跡。

二十二、住持篇(卷三十)。說佛教護持者應當充備的德行。

二十三、潛遁篇(卷三十一)。說隱遁高行之事。

二十四、妖怪篇(卷三十一)。說妖魅鬼怪之事。

二十五、變化篇(卷三十二)。說神變詭化之事。

二十六、眠夢篇(卷三十二)。說睡夢皆由心識發動。究其內容可分爲：四大不和夢、先見夢、天人夢、想夢四種，究其性質有：善心發動的善夢、惡心發動的不善夢、重現日常事物的無記夢(既非善也非惡的夢)三類。

二十七、興福篇(卷三十三)。說興福的種類，有營造寺塔、圖寫佛像、供養僧人、種植樹木、造渡船、架橋梁、施藥救病、挖井、造浴池和廁所等，以及洗浴的用物和好處。

二十八、攝念篇(卷三十四)。說制馭亂念的方法。

二十九、發願篇(卷三十四)。說佛教修行者發誓立願的內容。

三十、法服篇(卷三十五)。說僧人爲何要穿袈裟。

三十一、然(燃)燈篇(卷三十五)。說佛像前爲何要燃燈。

三十二、懸幡篇(卷三十六)。說寺塔裏爲何要懸幡。

三十三、華香篇(卷三十六)。說爲何要在佛像前供花燒香。

三十四、唄贊篇(卷三十六)。說佛教音樂——「唄贊」。

三十五、敬塔篇(卷三十七、卷三十八)。說佛塔的由來，建塔的規制，繞塔三匝的敬意，故塔的修治與管理等。

三十六、伽藍篇(卷三十九)。說佛寺(即「伽藍」)的由來，士女入寺禮拜的儀式。

三十七、舍利篇(卷四十)。說釋迦牟尼逝世以後，八國起塔供養佛舍利(遺體火化後結成的珠狀結晶體)的情況。

三十八、供養篇(卷四十一)。說佛教的供養對象(佛、菩薩、僧人、父母、師長等)以及要求。

三十九、受請篇(卷四十一、卷四十二)。說施主設食請僧的冥福利益，以及僧人受食的具體規則。

四十、輪王篇(卷四十三)。說阿育王等轉輪聖王(古印度對能以勇武統一天下，以仁慈教化臣民的國王的尊稱)的德行。

四十一、君臣篇(卷四十四)。說國王在護持佛法方面所起的舉足輕重的作用，以及應有的德行。

四十二、納諫篇(卷四十五)。說君主須納正諫之言，「直言者，德之本；納受者，行之原」。

四十三、審察篇（卷四十五）。說君子須審察是非，增長慧力。
四十四、思慎篇（卷四十六）。說君子須思慎防過，緘口息慮。
四十五、儉約篇（卷四十六）。說君子須儉約知足。
四十六、懲過篇（卷四十七）。說「意爲業本，身口由發」，要防止身犯惡行，口出惡言，須先淨意念。
四十七、和順篇（卷四十七）。說性情和柔，賢愚同附；性情貪戾，衆叛親離。
四十八、誡勗篇（卷四十八）。說佛教有關「諸惡莫作，諸善奉行」的各條教誡。
四十九、忠孝篇（卷四十九）。說「入朝輔主，立志存忠；居家事親，敬誠孝終」的意義。
五十、不孝篇（卷四十九）。說對父母不養不孝、行逆行乖的人，必將墜入地獄，累劫受苦。
五十一、報恩篇（卷五十）。說知恩報恩的必要。
五十二、背恩篇（卷五十）。說背恩棄義的可恥。
五十三、善友篇（卷五十一）。說結交德友，熏習成哲。
五十四、惡友篇（卷五十一）。說結交惡友，自損損人。
五十五、擇交篇（卷五十一）。說「善知識者，不得暫離；惡知識者，不得暫近」。
五十六、眷屬篇（卷五十二）。說恩愛眷情的空幻。
五十七、校量篇（卷五十二）。說「德有隱顯，行有淺深」、「若不校量，罕知優劣」。
五十八、機辯篇（卷五十三）。說馬鳴、龍樹、舍利弗、阿難等與外道機巧對辯的故事。
五十九、愚戇篇（卷五十三）。說愚癡者打蚊、打蠅、救月、妬影、分衣、造樓、磨刀、賣香、賭餅、長婦、揜

米、效晌、怖樹等寓言故事。

六十、詐僞篇(卷五十四)。說狡詐者外親內奸、欺誑詐騙的種種故事。

六十一、惰慢篇(卷五十四)。說人之所以不得道，是由於心神昏惑。而心神昏惑，是由於三事侵擾：「一則勢利榮名，二則妖妍靡曼，三則甘脂肥濃。」

六十二、破邪篇(卷五十五)。前部分說佛經中有關挫外道、杜異見的故事；後部分下分：辯聖真僞、邪正相翻、妄傳邪教、妖惑亂衆、道教敬佛、捨邪歸正六節，全面排擊道教。此篇爲護教專論。

六十三、富貴篇(卷五十六)。說富貴乃是前世行善，特別是慷慨施捨所致的果報。

六十四、貧賤篇(卷五十六)。說貧賤乃是前世作惡，特別是慳貪不肯施捨所致的果報。

六十五、債負篇(卷五十七)。說因果報應猶如負債與還債，「或有現負現報，或有現負次報，或有現負後報」。

六十六、諍訟篇(卷五十七)。說「慈言一發，則人天含笑，鄙語一彰，則幽顯皆瞋。」以諍止諍，諍辯不止，以忍止諍，是法最尊。

六十七、謀謗篇(卷五十八、卷五十九)。說咒詛或誹謗凡聖，特別是毀謗佛陀(如孫陀利謗佛、奢彌跋諦佛、提婆達多用石擲佛、婆羅門女旃沙舞杅謗佛等)的因緣故事。

六十八、咒術篇(卷六十、卷六十一)。說佛經中幾十種神咒的咒語、念誦方法、注意事項，以及滅罪召福、移病滅痾、興雲佈雨、役使鬼神、護生延命、碎石拔木等神奇功能。

六十九、祭祠篇(卷六十二)。說以花果百味供奉佛僧和祭祀鬼神的福祚。

七十、占相篇(卷六十二)。說地獄、畜生、餓鬼、阿修羅、人、天各有相狀，占候觀察，能知先業。

七十一、祈雨篇(卷六十三)。說請天龍降雨或止雨的方法。

七十二、園果篇(卷六十三)。說王舍城迦蘭陀長者獻與佛陀的竹園，閻浮提(又譯「贍部洲」)的樹木果子，佛經中有關不許斫伐、應當種植、可以受用的樹木的規定，以及世間種子的來由等。

七十三、漁獵篇(卷六十四)。說漁獵殺生的殃咎。

七十四、慈悲篇(卷六十四)。說佛菩薩以救濟衆生爲先，憐憫萬物爲本。

七十五、放生篇(卷六十五)。說「六道衆生皆是我父母，而殺食者，即殺我父母，亦即殺我故身」，放生戒殺才是仁慈之行。

七十六、救厄篇(卷六十五)。說捨身救難的意義。

七十七、怨苦篇(卷六十六、卷六十七)。說衆生所受的各種痛苦。

七十八、業因篇(卷六十八)。說衆生的善惡意念和行爲。

七十九、受報篇(卷六十九、卷七十)。說衆生因身、口、意的活動而招致的善惡報應，有：「今身作極善惡業，即身受之」的現報、「今身造業，次後身受」的生報、「今身造業，次後未受，更第二、第三生已受者」的後報等。

八十、罪福篇(卷七十一)。說造罪行爲(即「罪行」，又名「黑業」、「不善業」)和修福行爲(即「福行」，又名「白業」、「善業」)的區別。

八十一、欲蓋篇(卷七十一)。說色、聲、香、味、觸「五欲」，和貪欲、瞋恚、睡眠、悼悔、疑「五蓋」的危害。

八十二、四生篇(卷七十二)。說有情衆生的降生有四種不同：人和象馬牛羊等是「胎生」，蛇蚖鵝鴨雉鳥等是「卵生」，蟲蛾蚤虱等是「濕生」，天和地獄等是「化生」。

八十三、十使篇(卷七十二)。說身見、邊見、邪見、戒取、見取、貪、瞋、癡、慢、疑，是纏縛衆生的十種煩惱(「十使」)。

八十四、十惡篇(卷七十三至卷七十九)。說殺生、偷盜、邪淫、妄語、惡口、兩舌、綺語、慳貪、瞋恚、邪見，是衆生自取惡報，沉淪苦海的十種罪行(「十惡」)。

八十五、六度篇(卷八十至卷八十五)。說大乘佛教主張的布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，是衆生超脫生死輪迴，進入涅槃境界的六種修行方法。

八十六、懺悔篇(卷八十六)。說懺悔洗罪的內容與儀式。

八十七、受戒篇(卷八十七至卷八十九)。說佛弟子如何受持三歸戒(歸依佛、歸依法、歸依僧)、五戒(不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒)、八戒(在五戒的基礎上增加「不眠坐高廣大床」、「不裝飾打扮及歌舞作樂」、「不過中食」三條)、十善(與「十惡」相對。指不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見)、三聚淨戒(受持一切戒律的「攝衆生戒」、修持一切善法的「攝善法戒」、饒益一切有情的「攝衆生戒」)。

八十八、破戒篇(卷九十)。說佛弟子犯戒破戒將自墜惡道。

八十九、受齋篇(卷九十一)。說中午以後不再進食(「受齋」)的佛制。

九十、破齋篇(卷九十一)。說中午以後進食爲「破齋」。

九十一、賞罰篇(卷九十一)。說賞善罰惡，勿得枉濫。

九十二、利害篇(卷九十二)。說名利財色皆盡空幻。

九十三、酒肉篇(卷九十三、卷九十四)。說飲酒食肉的危害。

九十四、穢濁篇(卷九十四)。說佛經中關於佛弟子不得食用酒肉葱韭蒜薤等葷辛之物，不得放恣打噴嚏，不得隨地大小便等日常生活衛生的規定。

九十五、病苦篇(卷九十五)。說疾病的起因，探望、照料和醫治病人是佛弟子的義務。

九十六、捨身編(卷九十六)。說形體空幻無常，總歸磨滅，捨身濟物，福德無量。

九十七、送終篇(卷九十七)。說人死之後的葬法、慰吊儀式和魂靈的轉世再生。

九十八、法滅篇(卷九十八)。說佛法將滅時社會和僧團的種種頹敗景情。

九十九、雜要篇(卷九十九)。說佛陀的「四依」(依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經)的教法，聲聞乘(聽聞佛說苦集滅道「四諦」的覺悟者)的四種果位，維繫有情衆生身命的四種食糧(物質的和精神的)，淨口的方法和利益，鳴鐘息苦的來歷，僧人在公衆場合的言談舉止，處置蛇鼠蜈蚣蚰蜒蟲虱的方法等。

一百、傳記篇(卷一百)。說後漢至唐各代的譯經人數，譯出的佛典部卷，西晉至唐的佛教撰述，《大般若經》十六會的梵本偈數和漢譯以後的卷品，西晉至隋各代皇帝的崇佛事跡和寺廟、譯經、僧尼數目，唐高祖、太宗的佛教因緣，以及佛陀的生卒年等。

《法苑珠林》引用的經典約有四、五百種，其中三分之二是佛教的經律論和漢地佛教集傳，三分之一是

佛教以外的諸子百家的各種著作，如志怪小說、筆記、野史、雜傳等。許多現已散逸不傳的佛經（包括疑僞經）和其他世典賴此而得到保存。被世人譽爲佛教的百科全書。（陳士强）

華嚴經金師子章

〔唐〕法藏

《華嚴經金師子章》，全稱《大方廣佛華嚴金師子章》，略稱《華嚴經金師子章》、《金師子章》，一卷。唐代法藏撰。約成於武后聖曆二年（六九九）。通行本有：日本卍正藏經本、大正藏本、江蘇如皋刻經處本等。

法藏（六四三——七一二），字賢首，俗姓康。祖籍西域康居國（今巴爾喀什湖和咸海之間），高祖、曾祖相繼爲丞相。自祖父起始遷居長安。唐顯慶三年（六五八），法藏十六歲，煉一指於岐州法門寺舍利塔前，作法供養。次年，求法於太白山，閱方等諸經（指大乘經）。後往長安雲華寺，禮智儼爲師，至咸亨元年（六七〇），二十八歲時才正式出家，詔爲太原寺住持。上元元年（六七〇），有旨命京城十大德（十位高僧）爲他授滿分戒，賜號「賢首」（《華嚴經》中一位菩薩的名字）。景龍二年（七〇八），被唐中宗禮爲菩薩戒師，賜號「國一」。曾參與地婆訶羅、實叉難陀、義淨、菩提流支的譯經活動，先後講《華嚴》新舊經（晉譯六十卷本舊經、唐譯八十卷本新經）三十餘遍。被尊爲華嚴宗三祖（學術界通常把他視爲華嚴宗的實際創始人）。著述百

餘卷。見存的尚有：《華嚴經探玄記》、《華嚴文義綱目》、《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經旨歸》、《華嚴策林》、《華嚴經問答》、《華嚴經明法品內立三寶章》、《華嚴義海百門》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴遊心法界記》、《華嚴發菩提心章》、《華嚴經關脈義記》、《華嚴經傳記》、《般若波羅密多心經略疏》、《入楞伽心玄義》、《梵網經菩薩戒本疏》、《大乘起信論義記》、《大乘法界無差別論疏》等。事迹見載於唐閻朝隱《大唐大荐福寺故大德康藏法師之碑》、新羅崔致遠《唐大荐福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》、北宋贊寧《宋高僧傳》卷五、清續法《法界宗五祖略記》等。

《華嚴經金師子章》是一部以金獅子（「獅」字在佛典中均作「師」字）爲喻，通俗講解華嚴宗義理的著作。有關此書的由來是這樣的：

武后聖曆二年（六九九）十月，由于闐沙門實叉難陀主譯、法藏等人筆受證義的新《華嚴經》八十卷譯成。爲慶賀此事，武則天詔令法藏在洛陽佛授記寺爲衆人開講新經，爾後又在長生殿親自召見法藏，聽他講經。然而，由於《華嚴經》奧澀難懂，當法藏講到天帝網義十重玄門、海印三昧門、六相和合義門、普眼境界門時，武后茫然不解。法藏乃以殿前（一說殿隅）的金獅子爲例，用金比喻事物的體性、本質，用獅子比喻事物的形相、現象，通俗地加以解說，終於使武后豁然悟解。這次講說的內容，經集錄整理，便形成了《大方廣佛華嚴經金師子章》。

《金師子章》分爲十門（即十節），所述的義理如下：

一、明緣起。說，世界上的一切事物都是由各種條件和合產生的（「緣起」）。金本來不具有獅子的性質，由於工匠制作之「緣」（條件），而被加工成獅子的形狀。

二、辨色空。說，人們感覺到的各種物質現象都是「空」的，沒有任何質的規定性（「色空」）。獅子的相狀是虛幻的，只有構成相狀的金是真實的。但事物本性的空寂并不妨礙事物在外表上顯現出一定的假相。

三、約三性。說，對同一事物的性質有自淺至深的三種認識（「三性」）。將獅子的相狀當作是一種真實的存在，是主觀的錯覺，情識的迷離，這種由妄情執著產生出來的存在，叫做「情有」，也稱「遍計所執性」；如認識到獅子的相狀是依賴衆緣興起的，把它當作是沒有自性的幻相，叫做「幻有」，也稱「依他起性」；既認識到金隨着不同的條件，可以構成種種不同的虛幻的形相，又認識到在各種幻相中，金的一切特性仍保持不變，是絕對真實的。也就是說，只有承認作爲宇宙萬物本源的「真如」是唯一圓滿真實的存在，才算是達到了佛教所說的至上的認識境界，這稱爲「圓成實性」。

四、顯無相。說，一切事物的現象都是本體的外顯，它們被包攝於本體之中，貌有而實無（「無相」），不具備真實性。金體收盡了一切獅子的相狀，在金體之外別無獅子可得。

五、說無生。說，事物的現象是有生滅的，而事物的本質是湛然常存，不生不滅（「無生」）的。獅子相狀的產生，只是金體的變現，金體之外更無一物。獅子相狀會生起和消滅，而金體既不會增加也不會減少，永遠保持原有的質和量。

六、論五教。論華嚴宗的「五時」判教（「五教」）。說，只知道獅子相狀是因緣和合產生，念念生滅，變化無常，不知道它們實無自體的，名「愚法聲聞教」，即小乘教；認識到一切緣生的事物皆無自性，本性空寂的，名「大乘始教」；認爲事物的本性是空的，但事物的現象是有的（「假有」），真空與假有是同時并存的，名「大乘終教」；主張既泯滅「有」，也泯滅「空」，獅子的相狀與構成相狀的金兩者俱奪，超情離念，言慮雙絕的，

名「大乘頓教」，認識到宇宙的本體「真如」(「一」)顯現爲各種現象(「一切」)，各種現象攝納於「真如」之中，「一即一切」，「一切即一」，相即相入，自在無礙，名「一乘圓教」。

七、勒十玄。以金與獅子的關係，喻曉華嚴宗的「十玄門」，即從十個方面對一切事物的性質進行辨析。此中所說的十玄門乃是「古十玄」。指的是：同時具足相應門、諸藏純雜具德門、一多相容不同門、諸法相即自在門、秘密隱顯俱成門、微細相容安立門、因陀羅網境界門、託事顯法生解門、十世隔法異成門、唯心迴轉善成門。後來法藏在《華嚴經探玄記》將「諸藏純雜具德門」，改爲「廣狹自在無礙門」，將「秘密隱顯俱成門」，改爲「隱密顯了俱成門」，將「唯心迴轉善成門」，改爲「主伴圓明具德門」，構成了「新十玄」。

八、括六相。敘述華嚴宗的「六相」義。說，獅子的金體，稱「總相」，獅子的眼、耳、鼻、舌、身「五根」，稱「別相」；「五根」同時緣起構成獅子，稱「同相」，「五根」各不相同，稱「異相」；「五根」和合而後有獅子的全體，稱「成相」；「五根」離散不合，各住自位，稱「壞相」。

九、成菩提。說，只要將在體察獅子相狀的虛幻性時所獲得的認識，推廣到一切事物上去，把它們也看作是空寂不實的，從而不取不捨，這便成就了佛教的最高智慧(「菩提」)。

十、入涅槃。說，不僅不能執著現象界(如獅子)，而且也不能執著本體界(如金)，只有將現象與本體、獅子與金一起泯滅，這樣才能不生煩惱，「好醜現前，心安如海」，這就步入了佛教最高的理想境界——「涅槃」了。

《華嚴經金師子章》作爲華嚴宗教理的通俗讀本，自問世以後受到了佛教界的普遍重視和較高評价。宋代華嚴宗僧人承遷說，此書「文約而義深，言少而意廣」(《金師子章序》)。淨源說，「斯文，禪林講席莫不崇

尚」(《金師子章雲間類解序》)，即不僅受到義理派的崇尚，也受到禪觀派的歡迎。有關的注疏有：北宋承遷《大方廣佛華嚴經金師子章注》、淨源《金師子章雲間類解》，日本景雅《金師子章勘文》、高辨《金師子章光顯鈔》、潮音《金師子章放光記》，照遍《金師子章冠注》、天尊《金師子章講義》等；今人方立天《華嚴金師子章校釋》(中華書局一九八三年版)　(陳士强)

壇　經

〔唐〕慧　能

《壇經》，又名《六祖大師法寶壇經》、《六祖壇經》、《法寶壇經》，一卷。唐代慧能(又作「惠能」)說，弟子法海集記。初集於唐開元元年(七一三)，以後屢有增益和改易，故傳今者已非一時之作。日本編的《六祖壇經諸本集成》彙集各種版本的《壇經》達十一種，其中比較重要的有四種：一、敦煌手抄本，題作《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，分爲五十七節，不立標題。一般認爲此本最古；二、惠昕本，題作《六祖壇經》，分爲上下卷，凡十一門；三、德異本，題作《六祖大師法寶壇經》，分爲十品；四、宗寶本，題作《六祖大師法寶壇經》，也分爲十品，但品名與德異本不同。此本流傳最廣。各版《壇經》在內容上相差很大。

慧能（六三六——七一三），俗姓盧，祖籍范陽（今河北涿縣），父親盧行瑫於唐武德（六一八——六二六）年間，被貶官至嶺南新州（今廣東新興縣東），遂定居於該地。慧能幼年喪父，家境貧困。稍長，靠每日賣柴爲生。龍朔元年（六六一），偶聞弘忍禪師在蘄州黃梅縣（今屬湖北）東山寺聚徒講學，於是前往受業。初在磨房舂米，後以「菩提本無樹，明鏡亦非臺。本來無一物，何處惹塵埃？」（此據宗寶本《壇經·行由品》，敦煌本後兩句作「佛性常清淨，何處有塵埃？」）一偈得弘忍贊賞，被付與禪宗東土初祖菩提達磨（「磨」又作「摩」）所傳的袈裟，成爲禪宗第六代祖師（簡稱「六祖」）。慧能以頓悟成佛立說，他創立的禪派最初被稱爲「南宗」，以區別於神秀創立的主張漸悟成佛的「北宗」。後來北宗衰息，南宗獨行於天下，慧能因而也成爲禪宗「五家（潙仰宗、臨濟宗、曹洞宗，雲門宗、法眼宗）七宗（另加楊岐派和黃龍派）」之祖，中國禪宗的實際創始人。事跡見載於《壇經》、法海《壇經略序》、北宋贊寧《宋高僧傳》卷八、北宋道原《景德傳燈錄》卷五等。

《壇經》是一部記載慧能生平事跡及其教說的著名禪宗經典。它以慧能應刺史韋璩的邀請，在韶州大梵寺講堂爲僧俗一千多人所作的佛法講演爲主要內容，添入慧能以後的言行編集而成。全書分爲十品（據宗寶本，下同）：

一、行由品。記敘慧能的生世，以及得法傳宗的經過。

二、般若品。提出「菩提般若之智，世人本自有之」，要求學人「各自觀心，自見本性」。

三、疑問品。通過對韋璩提問的解答，提出成佛的唯一方法是「見性」，造寺度僧，布施設齋，或者念阿彌陀佛，以期往生西方極樂淨土，都不能成佛。「東方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生

何國？凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般」。

四、定慧品。提出禪定與智慧名稱雖二，但本體同一，不是由禪定引發智慧，也不是由智慧引發禪定，而是定中有慧，慧中有定，同時發生。

五、坐禪品。說坐禪不是「起心看淨」，也不是坐着不動。「處於一切善惡境界，心念不起，名爲坐。內見自性不動，名爲禪。」

六、懺悔品。說人性本淨，只是由於受外界事物的影響才產生嫉妒、諂曲、憍誑、貪愛、執著、輕慢等思想弊病，如果自淨其性，自修其行，便會覺悟到自身本有佛。

七、機緣品。記敘慧能與弟子的談話，提出「諸佛妙理，非關文字」，實由心悟。

八、頓漸品。記敘南北二宗在頓悟成佛，還是漸悟成佛問題上的分歧，慧能用「生來坐不卧，死去卧不坐，一具臭骨頭，何爲立功課？」一偈，譏諷神秀的坐禪法。

九、護法品。通過慧能與唐中宗內侍薛簡的談話，繼續批評坐禪，提出「道由心悟，豈在坐也」。

十、付囑品。記慧能晚年對弟子說教的內容，以及臨死前後的情況。

《壇經》的主題思想是「無念爲宗，無相爲體，無住爲本」（《定慧品》）。它認爲，世人雖有愚智之分，但都平等地具有「佛性」，關鍵在於「悟」與「不悟」。「不悟，即佛是衆生；一念悟時，衆生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中，頓見真如本性？」（《般若品》）因此，成佛之事不假外求，只要做到內心「無念」（對外物不作分別思考），「無相」（視外物的相狀爲虛假）、「無住」（使刹那生滅的每個意念均不受外物的束縛），就能徹見自性，當下成佛。這就是通常說的「直指人心，見性成佛」。

《壇經》是中國僧人的全部撰作中，唯一被尊爲「經」的一部書。它是禪宗理論的淵府，各系各派共同的典據，對禪宗一千多年的發展演變產生了深遠的影響。元代僧人德異評價道：「原其五家（即禪宗的五宗）綱要，盡出《壇經》。夫《壇經》者，言簡義豐，理明事備，具足諸佛無量法門。」（《壇經序》）

有關《壇經》的研究著作主要有：胡適《壇經考》（之一、之二）、日本宇井伯壽《第二禪宗史研究・壇經考》、柳田聖山《初期禪宗史之研究》相關章節、印順《中國禪宗史・壇經之成立及其演變》等。所論及的中心問題主要是：《壇經》的作者、《壇經》的原型及後來的增刪、《壇經》各版本之間的異同等。其中胡適提出的《壇經》的作者不是慧能而是神會，成爲其中爭論的一個熱點；《壇經》的校注本主要有：丁福保《六祖壇經箋注》、郭朋《壇經校釋》等。（陳士强）

史通

〔唐〕劉知幾

《史通》，二十卷。唐劉知幾撰。成於唐景龍四年（七一〇）。通行本有：明嘉靖年間陸儼山刻本、明王維儉訓詁本、清浦起龍《史通通釋》本、乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本、一九七八年上海古籍出版社校點本（附錄《史通補釋》、《史通釋補》、《史通增釋補》三種）等。

劉知幾（六六一——七二一），字子玄，彭城（今江蘇徐州）人。永隆進士，曾任獲嘉縣主簿，武后時任著作佐郎，左史等職，兼修國史。中宗時參加編修《則天皇后實録》，玄宗時官至左散騎常侍，後被貶爲安州都護府別駕，又屢任修史之職。撰史强調「直書」、「實録」，提出「史才須有三長……三長謂才也、學也、識也」（《舊唐書·劉子玄傳》）。他的著作原有《劉氏家乘》十五卷、《睿宗實録》十卷、《劉子玄集》三十卷、《史通》二十卷等。《史通》是他的代表作，也是唯一流傳至今的著作，其中也有三篇佚失了。事跡見《舊唐書·劉子玄傳》。

《史通》是中國第一部史學理論專著。其中，內篇三十六篇，外篇十三篇。內篇大多對中國史籍作了全面深入的探討，論述了史學源流、編年和紀傳體例、史料搜集、鑒定比較、撰述方法等問題。外篇多爲讀史雜記，也係統叙述史官的建置沿革和史書的得失。作者撰寫《史通》的宗旨，在其《自叙》中已說得很明白。「若《史通》之爲書也，蓋傷當時載筆之士，其義不純，思欲辨其指歸，殫其體統。夫其書雖以史爲主，而餘波所及，上窮天道，下挾人倫，總括萬殊，包吞千有……夫其爲義也，有與奪焉，有褒貶焉，有鑒誡焉，有諷刺焉……而此書多譏往哲，喜述前非，獲罪於時，固其宜矣。」爲了糾正歷來治史者「飾諱」而失實的通病，作者主張「不掩惡，不虛美」，真實反映歷史的原貌，「故退而私撰《史通》，以見其志。」此書不拘於傳統的成說，大胆地對所謂古先王、聖賢進行褒貶，評論其功過得失。由於《史通》是「以史爲主」闡明治史的「通識」，因而在理論和方法上具有着哲學的意義。

《直書篇》主張史家必須尊重歷史的客觀真實，指出「蓋史爲用也，記功司過，彰善癉惡，得失一朝，榮辱千載……但古唯聞以直筆見誅，未聞以曲詞獲罪」，史家應不畏强暴，寧死不屈，恪守其職責，「况史之爲務，

中以勸誡，樹之風聲，其有賊臣逆子，淫君亂主，苟直書苟事，不掩其瑕，則穢跡彰於一朝，惡名披於千載。」又說：「蓋烈士徇名，壯夫重氣，寧爲蘭摧玉折，不作瓦礫長存」。史家應保持正直氣節，「不避强禦」，無所阿容」。《曲筆篇》還指責了歷代史家中「舞文弄札，飾非文過」歪曲歷史的劣行。他們「用舍由乎臆說，威福行乎筆端，斯乃作者之醜行，人倫所同疾也。亦有事每憑虛，詞多烏有，或假人之美，藉爲私惠，或誣人之惡，持報己仇」。作者認爲歷來史家除了因個人利害以有意歪曲歷史之外，而有些却是治史的方法和治史者本身所具的才識問題。劉知幾曾提出：「史才須有三長」，「三長，謂才也，學史，識也。」（《舊唐書·劉知己傳》）尤其是歷史知識的掌握更重要。認爲撰史對於史料的選擇，有「博採」和「善擇」的辯證關係。「譬如涉海求魚，登山採木，至於鱗介修短，柯條巨細，蓋在擇之而已」（《雜述》）。

《疑古》批評了儒家經籍《尚書》、《春秋》，指出與史實不符、諱飾之處不少，舉之《尚書》可疑者有十條，尤其以爲二帝三王之間的禪讓更可疑。「始則示相推戴，終亦成其篡奪，求諸歷代，往往而有，必以古方今，千載一揆。斯則堯之授舜，其事難明，謂之讓國，徒虛語耳」。這是說，堯禪位於舜是不可信的，然而舜篡奪帝位倒是可信的。舜禪位於禹也是不可信的，舜遭受放逐倒是可信的。從《虞書·舜典》說舜「五十載陟方乃死」，注云「死蒼梧之野」。劉知幾認爲「蒼梧」乃是「人風媟劃，地氣敞瘴」的荒蠻之地，舜是被迫放逐於此處，決不是作爲大君主的身份「巡幸其國」。《疑古》篇還指出商之取代夏和周之取代殷，都屬於統治集團之間的相互傾軋，爲政權而巧取豪奪。《論語》所贊頌「周之德」，是不妥當的虛飾之詞。孔子所云「大矣周之德也，三分天下有其二，猶服事殷」的說法，也是犯了「飾智矜愚，愛憎由己」的毛病。其實，「蓋姬（周）之事殷，當

比馬(司馬氏)之臣魏，必稱周德之大者不亦虛爲其說乎？」揭露周之姬氏家族之代替殷，如同晉之司馬氏集團篡奪曹魏政權的性質是一樣的。因此劉知幾强調歷史家必須忠實於歷史，不可以「曲筆阿時」，「空傳僞錄」(《曲筆篇》)。

《史通》卷十九有《漢書五行志錯誤》和《五行志雜駁》兩篇，反對以荒誕的神奇傳說混淆真實的史事。嚴厲地批評以往某些史書中將神話、圖讖、寓言、神怪故事、方術家的奇事編入史中。指出《漢書·五行志》對災祥徵應的牽强附會「矛盾自己、始末相違」(《五行志錯誤篇》)。指出董仲舒以《春秋》斷災異的做法是「妄有占候，虛辨物色」并譏笑其「下帷三年，誠則勤矣，差之千里，何其闊哉？」(《五行志雜駁》)。《書志篇》對史書中宣揚災異迷信之說，有進一步的批駁。認爲災祥的存在是屬於自然現象的範圍，與人事無關，「此乃關諸天道，不復繫乎人事」。而且史書上的一些記載，往往自相矛盾，沒有經過認真的考察。「古之國史聞異則書，未必皆審其休咎，詳其美惡也」。因此「其所證明實皆迂闊」。尤其是漢儒的神學迷信更甚，「而漢代儒者羅災眚於二百年外，討符會於三十卷中，安知事有不應於人，應而人失其事，何得苟有變而必知其兆者哉？」他們編制的神奇怪異故事是「以虛爲實，移的就箭，曲取相諧，掩耳盜鐘」(同上)，自欺欺人。因此，「每有敘一災，推一怪，董(仲舒)京(房)之說前後相反，向、歆(劉向、劉歆)之解父子不同，遂乃雙載其文，兩存厥理，言無準的，事益煩費」(《書志篇》)。有力地駁斥了漢代的神學思想。强調了人定勝天的觀念，「夫論成敗者，固當以人事爲主，必推命而言，則其理悖矣。」(《雜說上篇》)。指出「夫推命而論興滅，委運而忘褒貶，以之垂誡，不其惑乎？」(同上)。劉知幾否定災祥迷信和命定論思想，却提出了歷史進化的觀點。

《摸擬篇》中指出歷史有古今變異，人們應注意這種發展規律。指出：「世異則事異，事異則治異，必

以先王之道持今世人，此韓子所以著《五蠹》之篇，稱宋人有守株之說也。」在《疑古篇》中說到，古今雖有不同，但今不一定不如古，古也可以不如今，甚至古代不足信的妄言更多於近世。「夫遠古之書近古之史，非唯繁約不類，同亦向背皆殊。」由於歷史條件的限制，「則遠古之書其妄甚矣」。認爲歷史是進化的，進化的原因是由歷史本身發展的必然規律所決定的。「余以爲近史蕪累，誠則有諸，亦猶古今不同，勢使之然也」（《煩省篇》）。

《史通》的史學理論如治史的方法，在中國史學上有巨大的貢獻。它將史學思想與哲學思想很好結合起來，因而在史學理論上不落前人窠臼，有新的突破。這對南宋至明清之際浙東史學派產生了一定的影響。治史與「務實」、「經世致用」的活動相合，講「直筆」、「實錄」的「良史」學風，成爲優秀的傳統爲後世繼承。（潘富恩）

坐忘論

〔唐〕司馬承禎

《坐忘論》，一卷。唐司馬承禎撰。撰時不詳。有明《正統道藏》本。

司馬承禎（六四六——七三五），字子微，自號白云子，道號道隱。河內溫（今河南溫縣西）人。師從嵩山道士潘師正，受傳其符籙及辟谷導引等方術。後隱於天台山玉霄峯。武后曾召之洛陽，手敕贊美之。唐

睿宗召之入宮，問以陰陽術數之事。對答說：「道經旨：『爲道日損，損之又損以至於無爲。』且心目所見者，每損之尚未能已，豈復攻乎異端，而增其智慮哉？」（《舊唐書·隱逸傳》）開元九年（七二一）玄宗又遣使迎入京師，親受法籙，賞賜甚厚，開元十五年（七二七），玄宗爲之建壇室於王屋山，卒後贈銀青光祿大夫，號貞一先生，並親制碑文。其主要著作有《修真秘旨》、《坐忘論》、《修身養氣訣》、《服氣精義論》、《天隱子》等。《舊唐書》卷一九二有傳。

《坐忘論》是一部闡述道教坐忘法的著作。全書分敬信、斷緣、收心、簡事、真觀、泰定、得道等七篇，作爲修道的七個階段。其中吸取了儒家的「正心」和佛教的「止觀」學說，對老莊一派的修養方法作了進一步的闡發。

《收心》章是全書的中心。文中認爲，「道」空虛寂靜而神通廣大（「神用無方」），由於人心本來是合乎道的，「心體」是「以道爲本」的，但是被外物所染，「心神被染，蒙蔽漸深，流浪已久，遂與道隔」。如果能「淨除心垢」，使之恢復本來的虛靜，就能成爲「得道」的「大人」或「神人」。因此，「學道之初，要須安坐，收心離境，住無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道」。不爲外物所迷惑，摒除一切「愛見、思慮」等心病，若不得「收心」，則當用法治之，「若病者，當觀此病由有我身，我若無身，患無所託……次觀於心，亦無真宰，內外求覓，無能收者，所有計念，從妄心生，若枯體灰心則萬病俱泯」。但收心虛靜又不得沉昏和著空，「息亂而不滅照（不昏蒙），寧靜而不著空（不着意念空）」。爲此它教人既要做到經常不起任何思慮，又不是全不思慮。認爲要防止三種偏向，一是「永斷知覺」的「盲定」，二是「心無指歸，肆意浮遊」的「待自定者」，三是「若遇行諸事，言心無染者」，應做到應物而不爲物累，不能勉强用極不自然的辦法硬使心不起思慮。這種「執心

住定」會「令人心勞氣發」，「又反成疾」。

《泰定》說明心是道的處所，使心保持靜定的狀態，「虛靜至極，則道居而慧生」。心的「泰定」就可產生智慧，智慧產生之後，應「懷而寶之，勿多爲多知，以傷於定」，使「恬（靜定）與智（慧）交相養」。

《得道》認爲得道之人，形體受道的熏染，會變得與精神一樣通靈，達得了形、神的合一，於是「身與道同，則無時而不存，心與道同，則無法而不通」，便成了長生不死，智照萬方的「神人」。

《坐忘論》吸收儒釋的正心和止觀學說，闡發道教修仙理論。對北宋理學「主靜說」有直接的影響。

（潘富恩）

金剛錍

〔唐〕湛然

《金剛錍》，又稱《金剛錍論》、《金錍》，一卷。唐代湛然撰。約成於唐天寶元年（七四二）至建中二年（七八一）之間。通行本有，金藏本、明南藏本，明北藏本、清藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

湛然（七一一——七八二），俗姓戚，常州荆溪（今江蘇宜興）人。家世業儒。年二十餘，以白衣的身份從左溪玄朗（天台宗第八祖）受學天台止觀。天寶（七四二——七五五）初，正式出家。後往越州，依曇一律

師學習戒津，復於吳郡開元寺開講天台教義。玄朗卒後，以中興天台宗爲己任，傳教於東南一帶，「止觀之盛始，然(湛然)之力也」(《宋高僧傳·湛然傳》)被尊爲天台宗第九祖。著作尚有：《法華玄義釋籤》、《法華文句記》、《華嚴經願行觀門骨目》、《止觀輔行傳弘決》、《止觀義例》、《止觀大意》、《十不二門》、《法華三昧行事運想補助儀》、《始終心要》、《維摩經疏記》、《法華經大意》、《法華三大部科文》、《摩訶止觀補行搜要記》、《法華五百問》、《授菩薩戒儀》等，均存。事跡見北宋贊寧《宋高僧傳》卷六、南宋士衡《天台九祖傳》等。

《金剛錍》是一部論述「無情有性」(無情識的物體也有佛性)說的著作。傳統的佛學認爲，能否成佛，即是否具有「佛性」，都是對有情識的生命體(「有情」「衆生」)，如人和生物而言的。小乘佛教只承認有「善根」的人才能成佛，斷滅善根的人(「一闡提」)不能成佛。大乘佛教把成佛的範圍擴大到一切衆生，提出一切衆生皆可成佛，連斷滅善根的人也不例外。然而，無論是大乘經還是大乘論，都否定無情識的東西(「無情」)，如山川大地、草木土石可以成佛。《涅槃經》說：「佛性除於瓦石。」《大智度論》說：「在非情(即無情)數中名爲法性，在有情數中名爲佛性。」一致認爲，瓦石一類的自然物既沒有感覺思維和行動舉止的能力，也就不可能接受佛教的理論并按它去修行，因而對它們來說，都不具備佛性。湛然從《大乘起信論》提出的「真如緣起」說中得到啓示，糅合吸收了華嚴宗的一些思想成份，對傳統的佛教思想進行了大膽的突破和發展，撰寫了佛教史上第一部論述無情識的自然物也有佛性的著作。

《金剛錍》全文不足一萬字，用自設賓主的問答體寫成。湛然認爲，宇宙間形形色色的事物，無論是人還是自然物都導源於一個共同的本體——「真如」。「真如」也就是衆生的「心性」，因而是一個精神性的實體。它具有「不變」和「隨緣」兩種屬性。就它的體性而言，是不變的，「真如」自性清淨，不生不滅，不增不減，絶

對平等，沒有差別，就它的勢用而言，是「隨緣」的，隨着人的意念的生滅變化，而生起千差萬別的現象。「萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故。」「萬法」(一切事物)是現象，「真如」是本質，「萬法」是由「真如」派生的，「真如」是由「萬法」顯現的。這就好比水和波的關係一樣，天下「無有無波之水，未有不濕之波」，兩者是不可分離的。

湛然指出，那種認爲有情感的生命體才有佛性(亦即「真如」)，無情感的自然物沒有佛性的說法是不對的。「子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？」如果說宇宙間隻有一部分事物有佛性，另一部分事物沒有佛性，那豈不是等於說佛性(「真如」)只是部分現象的根源，而不是所有現象的根源。這就會導致對宇宙精神性本體「真如」的普遍性和絕對性的懷疑與否定，因而是十分危險的。故湛然說：「萬法之稱寧隔於纖塵，真如之體何專於彼我？是則無有無波之水，未有不濕之波，在濕詎間於混澄，爲波自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊。縱造正造依，依理終無異轍。若許隨緣不變，復云無情有無(指無性)，豈非自語相違耶？」

湛然提出「無情有性」說的本意，是爲了論證世界統一於「真如」，但由於這種學說把一草一木、一磔一塵都人格化，說它們都與人一樣具有成佛的本性和可能，這在一定程度上又具有泛神論的傾向。

《金剛錍》作爲唐代佛教哲學中的名篇，在歷史上產生了廣泛的影響。有關的研究著作，主要有：唐代明曠《金剛錍私記》一卷、宋代仁岳《金剛錍科》一卷，智圓《金剛錍科》一卷和《金剛錍顯性錄》四卷，可觀《金剛錍論義》一卷、善月《金剛錍論義解》三卷(今存中卷)、時舉《金剛錍論釋文》三卷等。《金剛錍》還傳到日本，引起日本佛教學者的極大興趣和重視，據日本《大正新修大藏經勘同目錄》所列，爲之作注作解，造論闡

發的就有二十五家，其中有：最澄《金剛錍註》、義空《金剛錍折重鈔》、智現《金剛錍流源記》、主海《金剛錍發研》、惠慶《金剛錍懸談》、僧默《金剛錍講翼》，等等。（陳士強）

柳宗元集

〔唐〕柳宗元

《柳宗元集》，又名《唐柳先生集》、《唐柳河東集》、《河東先生集》、《柳河東集》，四十五卷（另有外集二卷，補遺一卷）。唐柳宗元著。通行本有：一、南宋慶元六年（一二〇〇）以前刻《新刊增廣百家詳補注唐柳先生集》；二、南宋世綵堂刻《河東先生集》；三、南宋原刻、清《四庫全書》抄本《五百家注音辯柳先生文集》；四、明正統十三年（一四四八）刻《增廣注音辯唐柳先生集》；五、明嘉靖（一五二二——一五六六）年間刻《唐柳先生集》；六、明崇禎六年（一六三三）刻《韓柳全集》本；七、上海人民出版社一九七三年版《柳河東集》；八、中華書局一九七九年《柳宗元集》，此爲目前最好的本子。

柳宗元（七七三——八一九），字子厚，河東解（今山西運城縣解州鎮）人。世稱柳河東。貞元九年（七九三）進士。歷任校書郎、藍田尉、監察御史里行。永貞元年（八〇五）起與劉禹錫等參加王叔文集團，進行政治革新運動，任禮部員外郎。失敗後被貶爲邵州刺史，又貶永州（今湖南零陵縣）司馬。撰寫《貞符》、《非國

語》等。後遷柳州(今廣西壯族自治區)刺史，故又稱「柳柳州」。在柳州撰寫了《天說》、《天對》、《答劉禹錫天論書》、《封建論》等哲學著作。在政治上，主張鞏固皇權，抑制方鎮割據；打擊宦官，罷禁宮市；明賞罰，任人唯賢；廢止苛捐雜稅，免除積欠課稅租賦。在哲學上，主張世界萬物由「元氣」產生的「元氣」說；批判天命鬼神，堅持天人「各不相予」說，強調「功者自功，禍者自禍」；提出「合焉者三，一以統同」的宇宙運動規律；認爲歷史發展由「生人之意」乃由此產生的「勢」所決定；主張儒、佛、道三教調和。在文學和美學上，提出「文以明道」，「因人而彰」和「奇味」等思想。與韓愈同爲古文運動的倡導者，列爲「唐宋八大家」之一。其思想對後人影響極大。事跡見柳宗元《與楊誨之第二書》、韓愈《柳子厚墓誌銘》、《舊唐書》卷一百六十、《新唐書》卷一百六十八、宋文安禮《柳先生年譜》等。

《柳宗元集》爲柳宗元作品的總集。《文集》四十五卷。卷一爲雅詩歌曲，卷二爲古賦，卷三爲論，卷四爲議辯，卷五至卷六爲碑，卷七爲碑銘，卷八爲行狀，卷九爲表銘碣誄，卷十爲誄，卷十一爲誄碣誄，卷十二爲表誌，卷十三爲誌，卷十四爲對，卷十五爲問答，卷十六爲說，卷十七爲傳，卷十八爲騷，卷十九爲弔贊箴戒，卷二十爲銘雜題，卷二十一爲題序，卷二十二爲序，卷二十三爲序別，卷二十四至卷二十五爲序，卷二十六至卷二十九爲記，卷三十至卷三十四爲書，卷三十五至卷三十六爲啓，卷三十七至卷三十八爲表，卷三十九爲奏狀，卷四十至卷四十一爲祭文，卷四十二至卷四十三爲古今詩，卷四十四至卷四十五爲非國語，《外集》二卷。卷上爲賦文誌，卷下爲表啓；《外集補遺》一卷包括誌、啓、狀、表、詩、頌、注等。《附錄》收錄自唐至清的學者有關柳宗元的傳、年譜、紀、墓誌銘、祭文、廟碑、序、題、敘、跋、書誌、解題等，另有辨僞雜錄。

在《天對》中，以回答戰國屈原的《天問》的形式，明確提出唯物主義的元氣論，認爲元氣是宇宙萬物的

本源：「本始之茫，誕者傳焉。鴻靈幽紛，曷可言焉？曾黑晰眇，往來屯屯，寵昧革化，惟元氣存，而何焉焉？」這就是說，宇宙是悠遠渺茫的，那些關於天地宇宙起源的傳說是不可信的。晝夜的交替、萬物的發生和發展，都是元氣運動的表現。惟有元氣是唯一的存在。

在《天說》中進一步認爲元氣和天、地、陰陽一樣都是物質：「彼上而玄者，世謂之天；下而黃者，世謂之地。渾然而中處者，世謂之元氣。」天地、元氣、陰陽雖大，本質上「無異果蓏癰痔草木也」。這就肯定了元氣是一種客觀存在的物質，并無神秘的地方；天地、陰陽均由元氣統率，萬物統一於元氣。

有了作爲宇宙萬物的本源的元氣，那元氣又是怎樣產生萬物和使萬物運動變化呢？《天對》指出：「合焉者三，一以統同，吁炎吹冷，交錯而動」。原來元氣中的陰、陽，加上天，三者結合，由元氣統帥，元氣緩慢地吹動，造成炎熱的夏天，疾速地吹動，造成寒冷的冬天，炎熱和寒冷即陰陽互相作用，使萬物的產生和運動變化。

在《非國語》中，柳宗元進一步對元氣運動的規律作了探討：「山川者，持天地之物也。陰與陽者，氣而遊乎其間者也。自動自休，自峙自流，是惡乎爲我謀？自鬥自竭，自崩自缺，是惡乎爲我設？……以鴻洞幽倪，陰陽之無窮」。《天對》也認爲：「無極之極，游遊非垠，或形之加，孰取大焉？」「東西南北，其極無方，夫何鴻洞，而課校修長。」具有世界在時空上無限的思想。

在《貞符》中，對「受命之符」的神學說教作了批判：「董仲舒對三代受命之符，……非也！何獨仲舒耳，自司馬相如、劉向、揚雄、班彪、彪子固，皆沿襲嗤嗤，推古瑞物以配天命，其言類淫巫瞽史，誑亂後代，不足

以知聖人之極之本。」「後之妖淫嚚昏好怪之徒，乃始陳大電、大虹、玄鳥、巨跡、白狼、白魚、流火之鳥以爲符。斯爲詭譎闊誕，甚可羞也，而莫知本於厥貞。」在對神學思想批判之同時，《非國語》還用人來打擊「神」：「力足者取乎人，力不足者取乎神」，認爲：「受命不於天，於其人，休符不於祥，於其仁」，所謂「受命」，就是「受命於生人之意」（《貞符》）。因爲「人」、「神」是兩回事，所以「天」、「人」也不相預，人事的功、禍都是人們自己造成的：「功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬，呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大謬矣」（《天說》）

在《封建論》裏，認爲社會制度的形成是客觀形勢造成的：「彼封建者，更古聖王堯、舜、禹、湯、文、武而莫能去之，蓋非不欲去之也，勢不可也。」并認爲部落，國家均是人類實際生活的需要：「近者聚而爲羣，羣之分，其爭必大，大而後有兵有德。又有大者，衆羣之長又就而聽命焉，以安其屬，於是有諸侯之列。」「自天子至於里胥，其德在人者，死必求其嗣而奉之。故封建非聖人意也，勢也。」由這種「重勢」的觀點出發，《封建論》認爲「封建制」的產生也是形勢所決定，不是以湯武的意志爲轉移的；同樣，歷史的進一步發展，也必然是「私其力」的「封建制」被「公之大者」的「郡邑制」所代替。

有關《柳宗元集》的研究著作有：南宋《新刊增廣百家詳補注唐柳先生文集》。其注本中保存了前人沈晦、任淵、孫汝聽、劉崧、韓醇、童宗說、張敦頤、文謙、陳顥等人對柳文的訓詁、考證。其中所列的注釋者還有李石、馮時行、李燾、洪邁、張孝祥、呂祖謙等人；南宋《王荆石先生批評柳文》；南宋王應麟《困學紀聞》卷十七《柳州文可疑諸篇》；清陳景雲《柳河東集點勘》；清吳汝綸《柳州集點勘》；清何焯的《義門讀書記》及葉德輝的《書林清話》對柳文也作了研究；近人章士釗的《柳文指要》等。（于鵬彬）

天說

〔唐〕柳宗元

《天說》，一篇。唐柳宗元撰。成於唐順宗永貞元年（八〇五）貶居永州之後。載於《柳河東集》。通行本有中華書局一九七九年《柳宗元集》等。

《天說》是柳宗元用元氣說來解釋「天」的論文。分兩大部分：第一部分是韓愈「言天之說」。韓愈認爲天是有意志的，「人之壞元氣陰陽也亦滋甚」，「倅然使天地萬物不得其情」，得罪了上天，因而遭到懲罰。如果能制止人類對自然界的侵害，「是則有功於天地者也」，那就要得到上天的獎賞。韓愈所宣揚的是天人感應的神學思想。

第二部分是柳宗元對韓愈「言天之說」的駁斥。柳宗元說：「彼玄而上者，世謂之天；下而黃者，世謂之地。渾然而中處者，世謂之元氣。寒而暑者，世謂之陰陽。」這些東西雖然很大，但與果蓏、癰痔、草木幷沒有什麼不同。天地，就是大果蓏；元氣，就是大癰痔；陰陽，就是大草木。它們怎麼能賞功罰禍呢？「功者自功，禍者自禍，欲望其罰賞者大謬；呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大謬矣」！又何必把生死得失歸之於果蓏，

一、天地、元氣、陰陽都是物質。天幷不是存在自然物之上的人格神，天幷無「賞功罰禍」的意志。堅持了元氣一元論的自然觀。

二、明確提出「功者自功，禍者自禍」的「天人不相預」的思想。這與他《答劉禹錫天論書》中說的：「生植與災荒，皆天也；法制與悖亂，皆人也。二之而已。其事各行不相預，而凶豐理亂出焉」一樣，肯定自然的生長與社會的治亂，互不相預，所以天人之間幷無感應關係。

劉禹錫讀了《天說》之後，認爲柳子言有未盡，乃撰寫了《天論》三篇。柳宗元則認爲：「凡子之論，乃吾《天說》之傳疏耳，無異道焉。」（《答劉禹錫天論書》）柢不過劉禹錫《天論》對柳宗元《天說》註疏得更爲詳盡。他們都對天能「賞功罰禍」的唯心主義天命論進行了有力的駁斥。但是柳宗元的《天說》還隻是停留在直觀的感性經驗上，籠統地把功與過說成是人們自己造成的，幷未深入說明天人之間的相互作用和影響，忽視了人類認識和掌握自然規律的能動作用。

有關《天說》的研究著作及注釋有：章士釗《柳文指要》、范陽《柳宗元哲學著作注釋》等。（洪　波）

天對

〔唐〕柳宗元

《天對》，一篇。唐柳宗元撰。成於唐永貞元年（八〇五）以後。載於《柳河東集》。通行本有中華書局一九七九年《柳宗元集》等。

《天對》是就屈原《天問》提出的一百七十多個問題，所作的對答。

屈原在《天問》中，對宇宙和歷史的傳統觀念提出了懷疑和質問。正如魯迅所說，「懷疑自遂古之初，直至百物之瑣末，放言無憚，爲前人所不敢言。」（《摩羅詩力說》）如《天問》一開篇就提出：遠古開頭的情景，是誰給傳道的？當時天地未分，怎樣進行考察？晝夜一片模糊，誰能窮根究底？祇有大氣浮動，如何分辨得清？日夜不斷交替，那是什麼原因？等有關宇宙有沒有造始者？宇宙的一切變化如何去考察？有無誰在那裏主宰？等一係列問題。柳宗元在《天對》中一一作了回答。說：「本始之茫，誕者傳焉。鴻靈幽紛，曷可言焉！曾黑晰眇，往來屯屯，龐昧革化，惟元氣存，而何焉焉？」柳宗元認爲，天地未成形之前，那種種恍惚渺茫的情況，都是荒誕的人傳說下來的。巨神開天辟地的混亂傳說，那有什麼可說的！日月晝夜交替運行，永不停息。宇宙從龐昧混沌的狀態變化發展產生萬物，祇是由於元氣存在的緣故，哪有誰來造成呢！

也就是說，根本不存在有意志的上帝。

柳宗元肯定「廬昧革化，惟元氣存」。聯繫柳宗元在回答劉禹錫《天論》時，特別指出「獨所謂無形爲無常形者，甚善」（《答劉禹錫天論書》）來看，可斷定柳宗元所說的「元氣」，是一種沒有任何神秘色彩的、客觀存在的、運動着的物質。不僅如此，他還進一步提出了「合爲者三，一以統同」的命題。「一」，指元氣。「三」指陰、陽、天。就是說，陰、陽、天的結合，是受元氣支配的。世界萬物的運動變化，是元氣自身陰陽二氣「吁炎吹冷，交錯而功」的結果。陰陽的對立和統一，是宇宙萬物運動發展的源泉，它是「惡乎與我謀」，「惡乎爲我設」？不以人們的意志爲轉移的。他還認爲宇宙沒有邊際、沒有中心、沒有角落，也就是說宇宙是無限的。聯繫《天說》中他所說的「渾然而中處者，世謂之元氣」的思想來考察，就知道柳宗元所說的「元氣」是個統一的實體，也是一個最高的物質範疇。柳宗元用「元氣」來說明世界的物質性和統一性。

柳宗元在回答「天命反側，何罰何祐」這一問題時，明確指出：天人遠隔，人不可能遵行什麼天道，更無法詰問怎樣才算違背天道？這與《天說》中所講的天怎麼能賞功罰禍的思想是一致的。又如在回答「延年不死，壽何所止」時，明確回答：人的壽命「短長不齊，咸各有止」，爲什麼要瞎說什麼仙人不死？

在回答社會歷史問題時，表現了柳宗元主張選賢任能、實行仁政的思想。如在回答「登立爲帝，誰道尚之？」這一問題時，明確回答「惟德登帝，師（衆人）以首之」。祇有有德的人才可以登上帝位，被衆人推舉爲君主。但由於受時代的限制，《天對》對某些問題的回答，往往借助於古代的傳說，缺乏科學的根據。近乎朱熹論的「而誇多衒巧之意，猶雜乎其間」（《楚辭集注·天問序注》）。

柳宗元的《天對》和《天說》一樣，是作者樸素唯物主義和無神論思想的重要表述。如果以《天說》爲未

究（《答劉禹錫天論書》）的話，那麼《天對》則確是「深弘杰異，析理精博」（宋黃伯思《校定楚辭序》）的宏文。有關《天對》的注釋有：王運熙等《天問天對注》等。（洪　波）

封建論

〔唐〕柳宗元

《封建論》，一篇。唐柳宗元撰。收入《柳宗元集》。通行本有：南宋世綵堂刻《河東先生集》、上海人民出版社一九七三年版《柳河東集》、中華書局一九七九年版《柳宗元集》等。

《封建論》是一篇闡發郡縣制的優越性，抨擊了恢復「封建」制思潮的文章。這裏的「封建」，是指周代以來「封國土，建諸侯」的分封制，而不是現在說的封建社會制度。文中，柳宗元既把「勢」與「神」對立起來，又把「勢」與「聖人」對立起來，認爲社會歷史的發展，既不受命於神，也不是由聖人的主觀意志決定的，而是由「生人之意」造成的客觀趨勢決定的。

《封建論》運用具體的歷史事實，說明了「封建非聖人意也，勢也」的道理。指出：「生人之初，……與萬物皆生，草木榛榛，鹿豕狉狉，人不能搏噬，而且無毛羽，莫克自奉自衛。荀卿有言：『必將假物以爲用者也。』夫假物者必爭，爭而不已，必就其能斷曲直者而聽命焉。……由是，君長刑政生焉。故近者聚而爲羣。羣

之分，其爭必大。大而後有兵有德。又有大者，衆羣之長又就而聽命焉，以安其屬，於是有諸侯之列；則其爭又有大者焉，德又大者，諸侯之列又就而聽命焉，以安其封，於是有方伯連帥之類，則其爭又有大者焉，德又大者，方伯連帥之類又就而聽命焉，以安其人，然後天下會於一。是故有里胥而後有縣大夫，有縣大夫而後有諸侯，有諸侯而後有方伯連帥，有方伯連帥而後有天子。自天子至於里胥，其德在人者，死必求其嗣而奉之。故封建非聖人意也，勢也。」這就是說，在人類的早期，有一個與野獸相近的原始階段，在這個階段上，人們爲了覓取生活資料，「近者聚而爲羣」以假物（獲取物品），但「假物者必爭」，且「爭而不已」。於是有「能斷曲直者」出，產生了最早的領袖人物，進而產生了國家、刑法、政令，形成了「自天子至於里胥」的分封制。可見，「封建非聖人意也，勢也。」這個「勢」，是指歷史發展的必然趨勢。柳宗元說：「彼封建者，更古聖王堯、舜、禹、湯、文、武而莫能去之。蓋非不欲去之也，勢不可也。」這種由社會發展必然趨勢決定的分封制的產生和存在，都是不以人們的主觀意志爲轉移的，即使聖人也「莫能去之」，說明它是客觀的。這種客觀必然性，在歷史發展的不同階段上有不同的具體表現。如果說，由「生人之初」發展到「封建」制是「勢」之必然；那麼，周朝的「失之在制」的歷史事實，說明分封制被郡縣制所代替，同樣是「勢」之必然。

分封制與郡縣制孰優孰劣？柳宗元從周、秦、漢、唐的歷史分析中，闡明了兩種制度的得失：周初的分封制，適應了當時社會發展的趨勢，起過積極的作用；但是，隨着社會的發展，分封制暴露出「尾大不掉」的弊病，致使西周東遷，東周滅亡，「周之敗端，其在乎此」。有鑒於此，秦朝「裂都會而爲之郡邑，廢侯衛而爲之守宰」，即廢除分封制而實行郡縣制。收到了「攝制四海，運於掌握之內」的奇效，這是秦制「所以爲得也」。那麼，秦朝又何以會二世而亡呢？柳宗元認爲，原因在於秦「亟役萬人，暴其威刑，竭其貨賄」，迫使百姓揭

竿而起，但却祇「有叛人而無叛吏」。可見，秦亡的真正原因是「咎在人怨，非郡邑之制失也」。漢朝統一全國後，糾正秦朝廢除分封制的錯誤，重行周朝的分封制，「立宗子，封功臣」；但是，仍然「郡邑居半」。在分封制與郡縣制各占其半的漢朝，後來出現了「有叛國而無叛郡」的情況。「秦制之得，亦以明矣」。

柳宗元在用史實說明了周朝「失在於制」和「秦制之得」的道理以後，又駁斥了那種爲分封制辯護甚或爲恢復分封制造輿論的觀點：

一是：分封的王侯必能「私其土，子其人」，而郡縣的守宰祇「思遷其秩」。對此，柳宗元駁斥道，周朝分封的王侯能「私土子人者，百不有一」，周「失在於制，不在於政」。秦朝實行郡縣制，但又不把權力交給郡縣，有治理百姓的大臣，又不讓守令擅權，這些都是對的。但是，秦朝刑法殘酷，勞役繁重，使萬人仇視。可見，秦朝是「失在於政，不在於制」。漢朝是分封郡縣多占其半，天子政令祇能行於郡縣，不能行於封國。對封國內的王侯的胡作非爲，朝廷無能爲力；而在實行郡縣制的地方，則能做到「有罪得以黜，有能得以賞。朝拜而不道，夕斥之矣；夕受而不法，朝斥之矣」。從而使社會得到治理。獲得安定。後來，漢朝出現叛亂時，只是「有叛國而無叛郡」。唐朝吸取漢朝的教訓，「盡置郡邑，連置守宰」，完全實行了郡縣制。柳宗元根據歷史的經驗斷言：「其不可變也固矣」。

二是：夏、商、周、漢實行分封建制政權延續時間很長，秦朝實行郡縣制統治時間短促。對此，柳宗元反駁道：這是無知妄說。事實是「魏晉實行分封制都很快滅亡了；而唐朝「矯而變之」，實行郡縣制，「垂二百祀，大業彌固」，這與分封制又有何相干？

三是：殷周兩朝都是聖王，并未改變分封制。對此，柳宗元反駁道：殷周兩代借分封制安定國家已成

習俗，不革其制「是不得已」。而這個「不得已，非公之大者也，私其力於己也，私其衛於子孫也。」「秦之所以革之者，其爲制，公之大者也；其情，私也，私其一己之威也，私其盡臣畜於成也。」秦廢分封制而行郡縣制，從制度本身講，是大公無私的；當然，其動機是出於私心，想鞏固個人的權威，想使天下人臣服自己。但無論如何，「公天下之端自秦始」。只有在「公之大者」的郡縣制下，才能「使賢者居上，不肖者居下」，改變分封制時「聖賢生於其時，亦無以立於天下」的不合理狀況。

《封建論》作爲一篇出色的政治哲學論文，在中國哲學史上有着重要地位。北宋蘇軾說：「昔之論封建者，曹元首、陸機、劉頌，及唐太宗時魏徵、李百藥、顏師古，其後有劉秩、杜佑、柳宗元。柳宗元之論出，而諸子之論廢矣。會聖人復起，不能易也。……柳宗元之論，當爲萬世法也。」（《東坡海外集·秦不封建論》）這是有一定道理的。（陳增輝）

韓昌黎集

〔唐〕韓愈

《韓昌黎集》，又名《昌黎先生集》、《韓文》、《唐韓昌黎集》等。唐韓愈著。現存的主要版本有七種：一、《朱文公校昌黎先生集》四十卷，《外集》十卷，《遺文》一卷。宋朱熹考異，宋王伯大音釋重編。爲現存最早

校本。有元刻閩麻紗坊本、上海商務印書館影印的《四部叢刊》本(流傳最廣)。二、《五百家注音辨昌黎先生文集》四十卷。宋魏仲舉輯注。書前列舉評論詁訓音釋者三百六十家。爲一種較全的集注本。有清乾隆《四庫全書》抄本。三、《昌黎先生集》四十卷,《外集》十卷,《遺文》一卷。宋廖瑩中輯注。有宋廖氏世綵堂刻本、上海中華書局排印的縮印《四部備要》本(流傳較廣)。四、《韓文》四十卷,《外集》十卷,《集傳》一卷,《遺集》一卷。明遊局敬輯注。有明嘉靖南平遊氏刻《韓柳文》本。五、《唐韓昌黎集》四十卷,《外集》十卷,《遺文》一卷。《附錄》一卷。有明蔣之翹輯注、明崇禎安國謨刻《韓柳全集》本。六、《韓昌黎集》,有上海中央書店排印《國學基本文庫》本、《萬有文庫》本(較爲流行)。七、《韓昌黎文集校注》,《文集》八卷,《文外集》二卷,《遺文》一卷,《附錄集外文》三篇,《集傳》一卷。缺詩。近人馬通伯校注。爲一種不全的集校注本。有一九五七年古典文學出版排印本。

韓愈(七六八——八二四),字退之,河南南陽(今孟縣西)人。唐代著名文學家、哲學家。其先世曾居昌黎,故自稱郡望昌黎人,世稱韓昌黎。三歲父母雙亡,依寡嫂成人。少習六經,博覽百家之書。貞元八年(七九二)進士。曾任觀察推官。貞元十八年任監察御史,與柳宗元、劉禹錫結友,想實行儒家治國平天下主張。以直言貶爲連州陽山(今廣東西北)縣令。永貞元年(八〇五)赦還,遷江陵掾曹,赴任途中在湖南郴縣撰寫了被稱爲「五原」的論文(即《原道》、《原性》、《原毀》、《原人》、《原鬼》),以尊孔孟排異端相號召,主張復興儒學,扶樹名教。後曾任國子博士、中書舍人、刑部侍郎等。元和十四年(八一九)上《論佛骨表》,諫阻憲宗從鳳翔法門寺迎佛骨入宮供奉,被貶爲潮州刺史,又移爲袁州刺史。後曾任國子祭酒、兵部侍郎、吏部侍郎。謚號文,世稱韓文公。在政治上,反對藩鎮割據,提倡忠君,主張除弊抑暴,禮法兼治,維護成法,反對當時

王叔文集團的政治改革。在哲學上，尊儒反佛、道，構造儒家的「道統」說，闡揚《大學》的「修齊治平」，提出「性情三品」說和「一視同仁」說；信天命和鬼神，主張祭天祀祖，强調歷史由「聖人」安排造就。在教育和學習上，提倡勤奮和獨創，重視師道。在文學和美學上，提出「文以明道」說和「不平則鳴」說等。反對六朝以來駢麗文風，提倡直言散體，與柳宗元同爲古文運動的倡導者，列爲「唐宋八大家」之首。其思想對宋儒及後人影響極大。事跡見載於《舊唐書》卷一百六十、《新唐書》卷一百七十六、宋呂大防《韓吏部文公集年譜》等。

《韓昌黎集》爲韓愈作品的總集。《文集》四十卷，卷一至卷七爲賦、古詩，卷八爲聯句，卷九至卷十爲律詩，卷十一至卷十四爲雜著，卷十五有書啓，卷十六至卷十八爲書，卷十九爲書序，卷二十至卷二十一爲序，卷二十二至卷二十三爲哀辭、祭文，卷二十四至卷三十五爲碑誌，卷三十六爲雜文，卷三十七爲狀，卷三十八至卷四十爲表狀。《外集》十卷，包括賦、歌、議、書、序、對、記、祭文、牒、實錄、傳、碑、聯句、詩等。《遺文》一卷，包括聯句、詩、記、書、墓誌、啓、狀、疏、題名等。

《原道》、《論佛骨表》、《讀荀》、《處州孔子廟碑》、《與孟尚書書》、《省試顏子不貳過論》等，主要反映了其道統說和歷史觀。反對佛、老，構造儒家的「道統」以對抗佛教的「祖統」，强調儒家思想在時間上早於佛、老，爲華夏正統。提出儒學的宗旨即「道」，有一個代代相傳授的系統，最早從堯開始，「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死不得其傳焉」（《原道》）。神化孔子，認爲「生人以來未有如孔子者，其賢過於堯舜遠者」（《處州孔子廟碑》）。推崇孟子，認爲孟子的儒學思想純粹無疵，「醇乎醇者也」（《讀荀》）。强調有志於傳儒家之道：「韓愈之賢不及孟子……，使其道由愈而粗傳，雖滅死萬萬無恨。」（《與孟尚書書》）闡揚《大學》修身、齊家、治國、平天下的思想，指斥佛、

老棄仁義，尚虛無，不要天下國家，毀滅倫理綱常。提出「聖人」安排造就了歷史，古時「聖人立而教之以相生養之道，爲之君，爲之師」（《原道》），驅除禽獸，發明衣、食、房、器、藥，制訂禮樂刑政，斷言「如古之無聖人，人之類滅久矣」（同上）。

《原性》主要反映了其「性情三品」的人性論。認爲「與生俱生」的人性分爲上中下三品。「上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。」人性即仁義禮智信，它們在三品中的比重各不相同。「上焉者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。」認爲「接於物而生」的七情（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）與性相對應，亦分上中下三品。上品之情，是七情「動而處其中」；中品之情，是七情之動「有所甚有所亡，然而求合其中」；下品之情，是七情之動「亡與甚直情而行」。

《原人》、《送浮屠文暢師序》等主要反映了其「一視同仁」的道德論。將博愛與親親結合起來，提出「聖人一視同仁，篤近而舉遠」（《原人》）認爲儒家「道統」即仁義道德的傳統思想，仁與義要施於中國，及於「夷狄禽獸」，但仁與義的施與要「親親而尊尊」（《送浮屠文暢師序》），由親及疏。

《原鬼》、《與衛中行書》、《八月十五夜贈張功曹》、《答陳生書》、《海南神廟碑》、《感二鳥賦》等，主要反映了其天命論和鬼神說。信天命，認爲「貴與賤、禍與福存乎天」（《與衛中行書》），「人生由命非由他」（《八月十五夜贈張功曹》），「所謂順乎在天者，貴賤窮通之來，平吾心而隨順之」（《答陳生書》）。但也有「未知夫天竟如何，命竟如何，由乎人哉，不由乎人哉」（《上考功崔虞部書》）的疑問。肯定鬼神的存在，認爲「無聲與形者，物有之矣，鬼神是也」（《原鬼》）。鬼神有賞罰能力，出現違天逆倫之事時，則「鬼有形（一作託）於形」，有

瀝於聲以應之，而下殃禍」(同上)。主張祭天、祀祖，提出「治人以明，事鬼以誠」(《南海神廟碑》)。

《雜說》、《師說》、《進學解》、《答劉正夫書》等，主要反映了其學習和教育思想。提出要善於識別和培養人才。「世有伯樂，然後有千里馬；千里馬常有，而伯樂不常有」(《雜說》)。重視師道，認爲「古之學者必有師，師者所以傳道受業解惑也。人非生而知之者，孰能無惑？」(《師說》)又主張學無常師，認爲「聖人無常師」「聞道有先後，術業有專攻」，「弟子不必不如師，師不必賢於弟子」(同上)。提倡勤奮和獨創，指出「業精於勤，荒於嬉；行成於思，毀於隨」(《進學解》)。强調以古人爲師不必拘泥章句，要「師其意不師其辭」(《答劉正夫書》)。

《上襄陽于相公書》、《答劉正夫書》、《答劉秀才論史》、《答李翊書》、《答尉遲生書》、《送孟東野序》、《荆潭唱和詩序》、《題哀辭後》、《送陳秀才彤序》等，主要反映了其文學和美學思想。提出「文以明道」說，認爲文章要反映事理，「文所以爲理耳」(《送陳秀才彤序》)，「文章言語，與事相侔」(《上襄陽於相公書》)。主張吸取前人成果又創新自立。要求「能自樹立不因循」(《答劉正夫書》)。反對因襲模擬，强調「唯陳言之務去」(《答李翊書》)。提出「不平則鳴」說，認爲「歡愉之辭難工，而窮苦之言易好」(《荆潭唱和詩序》)。提倡「搜奇抉怪」，表現出尚怪的審美情趣。

《韓昌黎集》對儒學的發展有很大影響。其詩文在政治、哲學、倫理道德、教育、文學和美學等方面，爲後世留下了豐富的資料。

有關《韓昌黎集》的研究著作主要有：宋朱熹撰《原本韓文考異》十卷，宋方崧卿撰《韓集舉正》十卷，清陳景云撰《韓集點勘》四卷，清沈欽韓撰、清胡承珙訂《韓集補注》一卷等等。(于鵬彬)

原道

〔唐〕韓愈

《原道》一篇。唐韓愈撰。舊注謂此文寫於唐德宗貞元二十一年(八〇五)以前。這一年，韓愈三十八歲，他在《上兵部李侍郎(巽)書》中說：「謹獻舊文一卷，扶樹教道，有所明白。」既稱舊文，則應寫作於三十八歲以前。近人童第德提出異議，但謂「確年不可考」，載於《韓愈集》中。通行本有：南宋慶元魏懷忠刻《五百家音辨昌黎先生文集》本、南宋末廖瑩中世綵堂刻《昌黎先生集》本、近代《四部叢刊》所收《朱文公校昌黎先生集》本等。

《原道》是一篇論述儒家道統說的文章。篇名中的「原道」，是探求道的意思，而這個道乃是儒家的「仁義」之道。這是韓愈爲了與佛教、道教的「祖統」(又稱「法統」)說相抗衡，而特地提出來的論題。

《原道》指出：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。仁與義爲定名，道與德爲虛位。……凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也。」道就是仁義，是抽象化了的封建倫理道德，它表現在人倫日用多個方面：「其文《詩》、《書》、《易》、《春秋》，其法禮樂刑政，其民士農工賈，其位君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦，其服麻絲，其居宮室，其食粟米、果蔬、魚肉。」前四條規定了封建統治的思想、

內容、階級關係、等級制度，後三條講吃、穿、住，使人對儒學產生親切感，并與佛老出世哲學相對立。韓愈又把道稱爲「天常」即天倫，就是君臣父子等倫常關係。他說：「君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上者也。君不出令，則失其所以爲君；臣不行君之令而致之民，則失其所以爲臣；民不出粟米麻絲，作器皿，通貨財以事其上，則誅。」這些說明，韓愈的道就是仁義，就是封建社會的綱常名教，也就是儒家之道。

韓愈認爲，儒家之道與道家、佛教之道存在根本區別。他說：「吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。」區別在哪？韓愈認爲：「老子之所謂道德云者，去仁與義言之也」。韓愈把道說成「合仁與義」，老子把道說成「去仁與義」，這就是區別所在。至於佛教，則主張「棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道，以求其所謂清淨寂滅」，這從根本上違反了仁與義。儒家之道與道家、佛教之道根本區別的具體表現，在於前者主張有爲，後者主張無爲。韓愈引用《大學》「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意」後，馬上指出：「古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。」相反，道家與佛教都主張「外天下國家」而「治其心」，這種「滅其天常」之舉，就是無爲。老子說：「聖人處無爲之事，行不言之教」；莊子說「聖人不死，大盜不止；剖斗折衡，而民不爭。」佛教追求「清淨寂滅」的世界，在這個世界中，「子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事」。可見，道家、佛教之道都是無爲的，與儒家之道「將以有爲」當然是根本對立的。

其次，《原道》提出了一個「先王之道」的「道統」，這是它的主要內容，它在中國哲學史上的影響也在此。韓愈認爲：「周道衰，孔子沒，火於秦，黃老於漢，佛於晉、魏、梁、隋之間，其言道德仁義者，不入於楊，則入於

墨，不入於老，則入於佛。入於彼，必出於此。入者主之，出者奴之；入者附之，出者汙之。」信奉楊墨、佛老的人，必然以之爲主而附之，以儒家爲奴而詆毀之。一些佛老之徒甚至胡謅：「孔子，吾師之弟子也！」對此，韓愈當然是絕對不能忍受的。於是，他仿照佛教傳法世系「祖統」，虛構了一儒家「道統」，用以對抗佛老。他說：「堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。」這個道統，就是儒家仁義道德思想的傳遞係統，它由堯開其端，在時間上大大早於佛老，爲華夏正統思想，比佛老具有更高的權威性，只是傳到孟軻中斷了。荀況、揚雄雖然衛護這個道統，批評老莊，却都擇而不精，語焉不詳，沒能擊中老莊要害，衛護儒家的真諦。但是，這並不是說儒家道統後繼無人了。韓愈認爲，這個後繼者就是他自己。他說：「天不欲使茲人有知乎，則吾之命不可期；爲使茲人有知乎，非我其誰哉！其行「道」，其爲書，其化今，其傳後，必有在矣」（《重答張籍書》），「使其道由愈而粗傳，雖滅死萬萬無恨。」（《與孟尚書書》）。

以儒家道統繼傳者自居的韓愈，給自己規定的任務是消滅由於佛老泛濫所造成的社會「窮且盜」現象。他說：「古之爲民者四，今之爲民者六。古之教者處其一，今之教者處其三。農之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；賈之家一，而資焉之家六；奈之何民不窮且盜也！」鑒此，他主張徹底排除老佛，特別把矛頭指向佛教。在《諫迎佛骨表》中，他指出：「佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊製。口不道先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義、父子之情」。他舉例說，從黃帝到漢明帝前，中國沒有佛教而「天下太平，百姓安樂壽考」，而漢明帝後，「事佛漸謹，年代尤促」，特別是三度舍身於佛的梁武帝「餓死臺城，國亦尋滅」，這說明「佛不足信。」主張對佛教采取「人其人，火其書，廬其居」的極端政策，以此達到「明先

王之道以道之」，重新樹立儒學權威。

第三，《原道》提出並論證了「聖人」史觀。韓愈認爲，歷史是由聖人創造的，沒有聖人就沒有人類，當然也就沒有人類歷史。他說：「古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生養之道。爲之君，爲之師，驅其蟲蛇禽獸而處之中土；寒，然後爲之衣；飢，然後爲之食；木處而顛，土處而病也，然後爲之宮室；爲之工以贍其器用，爲之賈以通其有無；爲之醫藥以濟其夭死，爲之葬埋祭祀以長其恩愛；爲之禮以次其先後，爲之樂以宣其壹鬱；爲之政以率其怠倦，爲之刑以鋤其强梗。……如古之無聖人，人之類滅久矣。」當然，這種歷史觀是與全盤否定勞動創造人類、人民推動歷史的基本事實相背離的。

《原道》在中國哲學史上有一定影響。《新唐書·韓愈傳》說：「《原道》……等數十篇，皆奧衍閎深，與孟軻、揚雄相表裏，而佐六經云」，「自愈沒，其言大行，學者仰之，如泰山北斗云。」北宋理學家石介說：「孔子之《易》、《春秋》，自聖人以來未有也；吏部《原道》、……自諸子以來未有也。」（《原道》題注引）二程說：「《原道》之言，雖不能無病，然自孟子以來，能知此者，獨愈而已。」（《朱子校昌黎先生集傳》注引）當然，不同評價也是有的，如蘇軾在肯定韓愈「文起八代之衰，而道濟天下之弱」（《潮州韓文公廟碑》）的同時，又批評說：「韓愈之於聖人之道，蓋亦知好其名矣，而未能樂其實」（《經進東坡文集事略·韓愈論》）。（陳增輝、洪　波）

復性書

〔唐〕李翺

《復性書》，三篇。唐李翺撰。成於貞元十六年（八〇〇）。載於《李文公集》卷二。通行本有：明海虞毛氏汲古閣刻《三唐人文集》本、明成化十一年（一四七五）刻本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本等。

李翺（七七二——八四一），字習之，隴西成紀（今甘肅秦安東）人。貞元進士，授校書郎。官至山南東道節度使、檢校户部尚書。爲韓愈侄婿，從韓愈學古文，是唐代古文運動的積極參加者。政治上敢於抨擊弊政，觸犯權貴，直言不諱。追隨韓愈，以捍衛孔孟之道爲己任。認爲佛教徒「不蠶而衣裳具，弗耨而飲食充」，「以夷狄之風變乎諸夏，禍之大者也」。（《去佛齋》，《李文公文集》卷四）但哲學上深受佛學影響，糅合儒、佛思想。認爲《中庸》中的「性命」內容是孔孟思想的精華，儼然以《中庸》道統的繼承者自居。他說：「道之極於剥也必復，吾豈復之時耶！」他認爲佛教有一套成「佛」的理論，儒家也應有一套成「聖人」的理論，於是「以佛理證心」（《與本使楊尚書請停修寺觀錢狀》，《李文公文集》卷十）以佛教的心性理論充實儒家的心性學說，從而形成一套「復性」學說。著作有《李文公集》。《舊唐書》卷一百六十、《新唐書》卷一百七十七

有傳。

《復性書》是一部論述有關復性學說的著作。分上中下三篇。其主要內容如下：

一、上篇：主要論述性與情的聯繫和區別，以及爲什麼要寫作《復性書》的緣由。

（一）開篇就說：「人之所以爲聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯匿矣。」就如同水渾濁，其流就不清；火生煙，其光就不明；情太顯露，性就不充實。說明聖人與凡人之所以不同，就在於聖人之性未爲情所惑，而凡人之性則爲情所惑。

（二）說明「性與情不相無」，即互爲依托的關係。「情由性而生，情不自情，因性而情；性不自性，由情以明」。性藏於內，情形於外，二者既有差別，又是相互關聯的。

（三）說明爲什麼要滅情復性？「性者，天之命也，聖人得之而不惑者也。情者，性之動也，百姓溺之而不能和其中者也。」這是說，性善是天賦的，聖人得到了它，所以聰明。情是性的變動，老百姓之所以不能認識自己的本性，就因爲他們沉溺在經常變動的感情欲望之中。性是純粹至善的，情是惑性害性的，因此要滅情復性。

（四）要復什麼樣的性呢？就是要復「聖人之性」。因爲聖人之性是「至誠」的，正如《中庸》所說「唯天下至誠爲能盡其性」。由於「能盡其性」，就能盡人之性，盡物之性。達到這種境界的人，不僅可以治國平天下，而且可以參贊天地，化育萬物，「與天地合其德」。

（五）爲什麼能復性呢？因爲「人之性皆善，可以循之不息而至於聖也。」所以只要制禮作樂，使人的「視聽言行，循禮而動」，就能做到「教人忘嗜欲而歸性命之道也」。所謂性命之道又是什麼呢？「道者，至誠

也。」子思得其祖孔子之道，述《中庸》四十七篇以傳於孟軻。軻曰「我四十不動心」。遭秦火後，《中庸》僅留存一篇，而後世教授《中庸》的人，却祇知師承節行、文章、章句、威儀、擊劍之術，而不注意其中的性命之學。學者由於不明性命之學，所以皆入於莊、列、老、釋。「剥也必復」，李翺自謂得儒家性命之道的真傳，因此要寫《復性書》「以理其心，以傳乎其人」。

中篇：就人們對如何復性的九個問題，逐一作了回答。中心是如何排解情欲，恢復善的本性，並提出了怎樣成爲聖人的修養方法：第一步要做到「弗慮弗思」，內心去掉思慮進入虛靜的「齋戒」狀態。第二步進而認識到「本無有思」，內心進入「動靜皆離，寂然不動」的「至誠」狀態。通過「不動心」的修養方法就能「復性」成爲「聖人」。

下篇：說人的生命短暫，應努力進行道德修養。「終同志於道法，猶懼未及」。這是人之異於禽獸蟲魚的根本區別，人之「所以異於禽獸蟲魚者，豈非道德之性乎哉」？以進一步說明道德修養的必要性。

《復性書》的基本觀點認爲：人有性和情兩方面，「人之性皆善」，性是善的；而「情者，妄也，邪也」，情是惡的。普通人的性爲七情所掩，若能滅情復性，就能成爲聖人。《復性書》以孟子的性善說和《中庸》的「誠」爲理論依據，認爲做到「至誠」，就達到了聖人的精神境界。「性者，天之命也」，人性是天賦的。就這點來說，李翺與韓愈是相同的。但李翺就韓愈的思想作了進一步的發揮。韓愈主張「性三品」，而李翺則認爲「人之性皆善」。韓愈沒有以情爲惡之說，而李翺則以情爲惡，「人之所以惑其性者，情也」。韓愈認爲七情合乎中道即爲「聖人」，而李翺則認爲要徹底擺脫情欲的束縛，才能成爲「聖人」。韓愈追求的是仁義本性，而李翺則把「清淨」本性看作仁義道德的基礎。可見李翺的《復性書》是吸取了佛教的理論，特別是禪宗「見性成

佛」的觀點來建立自己的人性理論的。佛教教人如何超凡成佛，《復性書》則教人如何超凡成聖。禪宗認爲人人皆有佛性，人人都可成佛，李翺則認爲人人皆有善性，人人皆可成聖。禪宗認爲無明之惑掩蓋了人的佛性，成佛之途只在於恢復本心；李翺認爲性爲情掩，成聖之途只在滅情復性。佛教要求人們斷絕一切情欲，提倡禁欲苦行，李翺把情欲看成邪惡，也提倡滅情去欲。佛教反對理性，宣揚神秘的直覺；李翺也反對視聽等正常的認識過程，宣揚「昭昭然」的「不極之明」。佛教把佛性描繪成完美無缺、無所不包的真理，李翺則把聖人之性吹噓成能燭照天地、贊化萬物的最高道德。李翺吸取了佛教神學的思想，來完善儒家的心性學說，企圖加强儒家學說的正統地位，以對抗佛教信仰的威權。

《復性書》宏揚《中庸》的性命之學，開啓了宋代理學家大講「義理之性」與「氣質之性」，「性是未發」與「善是已發」，以及「心統性情」等命題。因此可謂是宋明理學的先聲，受到理學家們的高度重視。

有關《復性書》的研究，見中華書局一九六五年版《中國哲學史資料彙編·隋唐部分》其中有簡注和標點的全文。（洪　波）

原人論

〔唐〕宗密

《原人論》，又名《華嚴原人論》，一卷。唐代宗密撰。約成於唐太和二年（八二八）至開成五年（八四〇）之間。通行本有：明南藏本、明北藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

宗密（七八〇——八四一），俗姓何，果州西充縣（今屬四川）人。家世業儒。髫齔時，精通儒學。洎弱冠，聽習經論。唐憲宗元和二年（八〇七），將赴貢舉，偶值遂州大雲寺道圓禪師法席，聞法契心，披剃出家，時年二十七。當年受具足戒。爾後奉命往謁荆南惟忠禪師（《宋高僧傳》卷六誤作「荆南張」）、洛陽國照禪師。元和五年（八一〇），抵襄漢，從恢覺寺靈峯處得澄觀《華嚴大疏》二十卷、《大鈔》四十卷，宗密閱之欣然，即便開講，講畢，詣上都（長安）禮覲澄觀，隨侍請益。元和十一年（八一六），住終南山智炬寺遍閱藏經，三年後還興福寺、保壽寺。長慶元年（八二一），退居鄠縣草堂寺，因寺在圭峯，世稱「圭峯大師」，並被尊爲華嚴宗第五祖（前四祖是杜順、智儼、法藏、澄觀）。北宋贊寧《宋高僧傳》卷六、清續法《法界宗五祖略記》有傳。

《原人論》是一部以《華嚴經》（華嚴宗的根本經典）思想爲依據、推究人的本源的著作。全書由作者《序》

和正文四篇組成。《序》主要敘述了作者撰作此論的緣由。作者認爲，萬靈蠢蠢，皆有其本，萬物芸芸，各歸其根。沒有無根本而有枝末的，況且人是三才(天、地、人)之中最有靈性的東西，怎麽可能沒有本源呢？爾今既禀得人身，却又不知道所從何來，怎麽能知道天下古今人事呢？「然今習儒者，祇知近則乃祖乃父，傳體相續，受得此身，遠則混沌一氣，剖爲陰陽之二，二生天地人三，三生萬物，萬物與人，皆氣爲本。習佛法者，但云近則前生造業，隨業受報，得此人身，遠則業又從惑，展轉乃至阿賴耶識，爲身根本。皆謂已窮，而實未也。然孔、老、釋迦皆是至聖，隨時應物，設教殊途，內外相資，共利羣庶。策勤萬行，明因果始終；推究萬法，彰生起本末，雖皆聖意，而有實有權。二教惟權，佛兼權實。策萬行，懲惡勸善，同歸於治，則三教皆可遵行；推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方爲決了。」作者認爲，雖然同爲佛教，但教理有淺有深，有方便之說(「不了義教」、「權教」)，也有究竟之說(「了義教」、「實教」)，於是破斥儒道以及佛教內部的權教，闡述了自己對人的本源的看法。正文四篇便是根據這一構想展開的。

一、斥迷執。此篇是破斥儒道二教關於人的學說的。「儒道二教，說人畜等類，皆是虛無大道生成養育，謂道法自然，生於元氣。元氣生天地，天地生萬物。故智愚貴賤，貧富苦樂，皆禀於天，由於時命，故死後却歸天地，復其虛無。」對此，宗密詰難說：「萬物皆是自然生化，非因緣者，則一切無因緣處悉應生化。謂石應生草，草或生人，人生畜等。」「且天地之氣本無知也，人禀無知之氣，安得歘起而有知乎？草木亦皆禀氣，何不知乎？」他認爲，說貧富貴賤，賢愚善惡，吉凶禍福，都是由「天命」決定的，也是不對的。爲什麽世上貧多富少，賤多貴少，乃至禍多福少，如果說這都出於天的賦予，則「天何不平乎」？況且世上還有無行而貴，守行而賤，無德而富，有德而貧，逆吉義凶，仁夭暴壽，乃至有道者喪，無道者興的。「既皆由天，天乃興

不道而喪有道。何有福善益謙之賞，禍謙害盈之罰焉？」

二、斥偏淺。此篇是破斥佛教內部的「不了義教」的。作者認爲，佛教自淺至深，大體上有五等：一是人天教，二是小乘教，三是大乘法相教，四是大乘破相教，五是一乘顯性教。前四教都是不了義教，末一教才是了義教。此篇破斥的對象就是前四教的。

（一）人天教。「佛爲初心人，且說三世業報，善惡因果，謂造上品十惡，死墮地獄，中品餓鬼，下品畜生。……修上品十善，及施戒等，生六欲天，修四禪八定，生色界無色界天。」對此，宗密提出了一連串問題加以詰難，如說：「既由造業受五道身，未審誰人造業？誰人受報？」如果說「都是我此身心能造業」，那麼，「此身已死，誰受苦樂之報？若言死後更有身者，豈有今日身心造罪修福，令他後世身心受苦受樂？」這在某種程度上，也可以看作是對粗淺的因果報應、生死輪迴學說的批判。

（二）小乘教。此教說，「此身本不是我。不是我者，謂此身本因色心和合爲相。今推尋分析，色有地、水、火、風之四大，心有受（能領納好惡之事——原注）、想（能取像者——原注）、行（能造作者，念念遷流——原注）、識（能了別者——原注）之四蘊，若皆有我，即成八我。……翻覆推我，皆不可得，便悟此身但是衆緣，似和合相，元無我人，爲誰貪瞋，爲誰殺盜施戒（知苦諦也——原注）？遂不滯心於三界有漏善惡（斷集也——原注），但修無我觀智（道諦——原注），以斷貪等，止息諸業，證得我空真如（滅諦——原注）。乃至得阿羅漢果，灰身滅智，方斷諸苦。」宗密認爲，如果說業力因緣存在的話，那麼人的身體（「色」）和意識（「心」）應當是不間斷的，這樣的話，方能從前世流轉到今世，從今世流轉到來世。「今五識闕緣不起（根境等爲緣——原注），意識有時不行（悶絕、睡眠、滅盡定、無想定、無想天——原注）、無色界天無此四大，如何

持得此身世世不絕？」

(三) 大乘法相教。「說一切有情，無始以來，法爾有八種識，於中第八阿賴耶識，是其根本。頓變根身器界種子，轉生七識，皆能變現，自分所緣，都無實法。」此教便是印度大乘佛教中的瑜伽行派以及中國佛教中的唯識宗所持的學說。宗密認爲，此教把人的身子、意識以及外部世界都看作是「阿賴耶識」所變，阿賴耶識是唯一真實的存在，其他的一切都是虛幻之物，是說不通的。「所變之境既妄，能變之識豈真？」

(四) 大乘破相教。「破前大小乘法相之執，密顯後真性空寂之理。」此教便是印度大乘佛教中的中觀派以及中國佛教中的三論宗等所持的學說。宗密認爲，此教把人的身子、心識以及萬事萬物都看作是虛幻的、空的，也是不對的。「若心境皆無，知無者誰？又若都無實法，依何現諸虛妄？且現見世間虛妄之物，未有不依實法而能起者，如無濕性不變之水，何有虛妄假相之波？若無淨明不變之境，何有種種虛假之影？」

三、直顯真源。此篇是從正面論述五教中的最後一教「一乘顯性教」的。此教「說一切有情，皆有本覺真心，無始以來，常住清淨，昭昭不昧，了了常知，亦名佛性，亦名如來藏。」宗密認爲，以往人們把自己看作是人，或者是六道衆生中其他衆生的投胎轉世，都是被虛妄的假象所迷惑而造成的錯覺。「今約至教(指一乘顯性教)原之，方覺本來是佛。故須行依佛行，心契佛心，返本還源，斷除凡習，損之又損，以至無爲。自然應用恒沙，名之曰佛，當知迷悟同一真心。大哉妙門！原人至此。」他點出了《原人論》的主旨是把一切有情衆生，包括人在內，都看作是佛。人人都有同一的「真心」，它是人的本源，一切迷悟的根本，只是從「無始際」以來被種種妄念翳遮了，只要依照佛教的開示去修行，返本還源，斷除凡習，最後便能現顯佛身。

四、會通本末。此篇是對前面破斥過的儒教二教和佛教中的四教(人天教、小乘教、大乘法相教、大乘

破相教），以及作者依據《華嚴經》確立的一乘顯性教加以會通。作者認爲，所有這些學說如果用「真心」加以統攝的話，又都是對的。「所稟之氣，展轉推本，即混一之元氣也；所起之心，展轉窮源，即真一之靈心也。究實言之，心外無別法，元氣亦從心之所變，屬前轉識所現之境，是阿賴耶相分所攝，從初一念業相，分爲心境之二。心既從細至粗，展轉妄計，乃至造業，境亦從微至著，展轉變起，乃至天地。業既成熟，即從父母稟受二氣，與業識和合，成就人身。據此，則心識所變之境乃成二分，一分即與心識和合成人，一分不與心識和合，即是天地山河國邑。三才者，唯人靈者，由於心神合也。佛說內四大與外四大不同，正是此也。」

《原人論》作爲唐代佛教哲學中的一部有名的作品，在海內外曾產生過廣泛的影響。據日本《大正新修大藏經勘同目錄》所列，中國和日本爲之作注作疏，講解發揮的多達二十六家。其中有宋代淨源《原人論發微錄》三卷、元代圓覺《原人論解》三卷，日本岡鑑《原人論續解》三卷、宜道《原人論發微錄訓蒙記》三卷、圓通《原人論羽翼略解》一卷、了榮《原人論新論》一卷、慧鎧《原人論大綱》一卷、洞達《原人論詳解》一卷，等等。（陳士強）

禪源諸詮集都序

〔唐〕宗密

《禪源諸詮集都序》，四卷。唐代宗密撰。約成於唐太和二年（八三八）至開成五年（八四〇）之間。通行本有：明北藏本、清藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

《禪源諸詮集都序》是宗密爲《禪源諸詮集》（又名《禪那理行諸詮集》）所作的總序（「都序」）。它的撰述緣由是這樣的：唐代禪宗興起，佛教遂分爲禪與教兩大係統。「教」，指的是用經典文字載録的方式傳下來的釋迦牟尼的言教，凡是以研習佛典的文句和義理爲主的宗派，如三論宗、天台宗、賢首宗（又稱「華嚴宗」）、慈恩宗（又稱「法相宗」、「唯識宗」）、律宗等都屬於「教」的係統。「禪」，特指通過以心傳心的印證方式傳下來的「佛心」，它不假言語文字，以單刀直入、直徹心源爲究竟，禪宗便屬於這一係統。由於當時，「講者（指教派）偏彰漸義（即主張漸悟成佛），禪者（指禪宗）偏播頓宗（即主張頓悟成佛），禪講相逢，胡越之隔。」（卷一）「修心者（禪宗）以經論爲別宗，講說者（教派）以禪門爲別法。聞談因果修證，便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事，聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心佛正是經論之本意。」（同上）不但禪宗與教派互相非毁，而且禪宗內部各派也互相排斥。宗密對這種狀況十分擔憂，因此，「先録達磨一宗，次編諸家雜述，後

寫印一宗聖教。」(卷四)編集了《禪源諸詮集》一百卷，書中共收集了著名禪師有關禪理的論述(有法語、文章、偈頌等)近一百家，並爲之序。後來，這一百卷的集子逸散了，只有爲集子作的這篇長序流傳至今。

《禪源諸詮集都序》以和會禪、教爲宗旨，對禪、教兩派以及兩派內部的不同派別在學說上的異同作了詳細的分析和論述。各卷的主要內容如下：

卷一：對《禪源諸詮集》的名義、禪的性質和分類進行了論述，並從十個方面闡述了禪宗與經論的關係。

作者首先對《禪源諸詮集》以及它的別名《禪那理行諸詮集》進行了解釋。說：「《禪源諸詮集》者，寫錄諸家所述詮表禪門根源道理文字句偈，集爲一藏，以貽後代，故都題此名也。「禪」是天竺之語，具云「禪那」，中華翻爲「思惟修」，亦名「靜慮」，皆定慧之通稱也。「源」者，是一切衆生本覺真性，亦名「佛性」，亦名「心地」。悟之名慧，修之名定，定慧通稱爲「禪那」。此性是禪之本源，故云「禪源」，亦名「禪那」。「理行」者，此之本源是禪理，忘情契之是禪行，故云「理行」。然今所集諸家述作，多談禪理，少談禪行，故且以「禪源」題之。」

作者認爲，一切衆生的本性，也可稱爲「法性」、「如來藏識」、「佛性」、「心地」，它是諸佛萬德的本源、菩薩萬行的根本，衆生迷悟的根源。佛教的一切修行不超過「六波羅蜜」(又譯「六度」，指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧)的範圍，而「禪定」是六度中的一度，排行第五。因此，不能把衆生的修行歸結到「禪定」一項上去。「然禪定一行，最爲神妙，能發起性上無漏智慧。一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人，欲求聖道，必須修禪，離此無門，離此無路。至於念佛求生淨土，亦須修十六觀禪，及念佛三昧、般舟三昧。」

在論述了禪的重要性之後，作者進一步指出，衆生的真實本性是「不垢不淨、凡聖無差」的，但禪定則是有淺有深，有着等級的差別的。大體上可以分爲五種：「謂帶異計欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者，是凡夫禪；悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪（上四類，皆有四色四空之異也——原注）；若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心卽佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。」以菩提達摩（又作「磨」）爲東土初祖的禪宗，所傳的就是第五種禪法——「最上乘禪」（又名「如來清淨禪」）。

佛教經論所講的義理歸納起來是「法、義、因、果、信、解、修、證」八個字，而禪宗提倡的是發明本心，頓悟成佛，「今習禪詮，何關經論」？爲此，作者從十個方面進行了辨析：「一、師有本末，憑本印末故；二、禪有諸宗，互相違阻故；三、經如繩墨，楷定邪正故；四、經有權實，須依了義故；五、量有三種，勘契須同故；六、疑有多般，須具通決故；七、法義不同，善須辨識故；八、心通性相，名同義別故；九、悟修頓漸，言似違反故；十、師授方便，須識藥病故。」

作者認爲，佛教各個宗派的始祖都是釋迦牟尼，「經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違」，因此，經與禪從根本上來說，是一致的，並不存在矛盾。在印度，也沒有「講者（指習經者）毀禪，禪者毀講」的情況。菩提達摩來華以後，看到此方學人拘泥於經典的名數事相（概念義理），爲了讓他們知道佛法的真諦在於「心」，而不在於經典文字，就像用手指指月亮，其目的是爲了讓人看到月亮，而不是看手指，於是强調「以心傳心，不立文字」。達摩的本意是爲了破除世人的偏執，並非是說離開經典文字就能得到解脫。達摩本人多次稱贊《金剛》、《楞伽》二經，並說：「此二經是我心要」，也說明了這一點。因此，禪宗必須與經論相配合，

教派必須與禪法相聯繫，做到「以教觀心，以心解教」。

再從禪宗內部的情況來看，禪宗內部的不同派別，將近百家（這是作者從學術上分辨而言的，若就傳承的係統而言，並沒有這麼多），主要有十家：「謂江西（道一）、荷澤（神會）、北秀（神秀）、南侁（智侁）、牛頭（法融）、石頭（希遷）、保唐（無住）、宣什及稠那（惠稠、求那）、天台（智顗）等。」這十家之中，「有以空爲本，有以知爲源；有云寂默方真，有云行坐皆是；有云見今朝暮，分別爲作，一切皆妄。有云分別爲作，一切皆真；有萬行悉存，有兼佛亦泯；有放任其志，有拘束其心；有以經律爲所依，有以經律爲障道。」爲此之故，須用佛語來加以和會，使他們「各忘其情，同歸智海」。這好比繩墨：「繩墨非巧，工巧者必以繩墨爲憑；經論非禪，傳禪者必以經論爲準。」

卷二：將禪宗分爲三宗，教派分爲三教，對它們的學說特點，分別進行介紹，並作對配。

作者認爲，禪宗的派別可以歸納爲三宗：

一、息妄修心宗。「說衆生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。」此宗主張，依照祖師的言教，背境觀心，息滅妄念。「念盡即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憒鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上齶，心注一境。」屬於這一宗的有智侁、神秀、無住、宣什等禪師及其門下。

二、泯絕無寄宗。「說凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無。即此達無之智，亦不可得。平等法界，無佛無衆生，法界亦是假名。」此宗認爲，沒有佛法可修，也沒有佛可作，所有的造作都是迷妄。只有了達本來就沒有什麼事情存在，心無所寄託，才能免生顛倒之念，獲得解脫。屬於這一宗的有希遷、

法融；道欽諸家。

三、直顯心性宗。「說一切諸法，若有若空，皆唯真性。真性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。」此宗認爲，一切事物的相狀都是由人的真性（又稱「心性」）變現的，真性本身是中性的，既非有也非空，既非凡也非聖，但是由真性這一本體發生的作用，則能現色現相，成凡成聖。在如何看待心性的問題上，此宗又存在二說。一說認爲，佛性體現在衆生的一切言語造作中，無論是貪瞋慈忍，還是造善惡受苦樂，都是佛性。衆生本來就是佛，除此以外別無佛。因此不必發心修道，因爲「道即是心，不可將心還於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，才名解脫」；另一說認爲，佛教的聖賢都說「諸法如夢」，這中間當包括人的意念和外部的境物。因此，無論是「妄念」，還是「塵境」都是空的。能够知道這一點，便是衆生的真性。「覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之既無，修行妙門，唯在此也。」

再說教派，也可以分爲三種：

一、密意依性說相教。此教下分三類：（一）人天因果教。「說善惡業報，令知因果不差，懼三途苦，求人天樂，修施戒禪定等一切善行，得生人道天道，乃至色界、無色界，此名人天教。」這是對衆生說善有善報、惡有惡報，勸衆生修持一切善行，以求得來世免墮爲畜生、餓鬼、地獄（「三途」），而能轉生人間和天間的教法。（二）說斷惑滅苦樂教。「說三界不安，皆如火宅之苦，令斷業惑之集，修道證滅。」這是較人天因果教更深一個層次的教法。此教認爲，無論是人還是天（天神），仍然沒有超出三界（欲界、色界、無色界）的範圍，而三界雖然有優劣等次的差別（「六道衆生」中的人、阿修羅、餓鬼、畜生、地獄都處於欲界，只有天才按不同的等次分別處於欲界、色界、無色界之中），但都是烘烤衆生的「火宅」。對衆生來說，每個個體都是由

「五蘊」(色、受、想、行、識)湊合而成的，這中間沒有一個獨立的穩定的自體(稱「人空」或「人無我」)，「身則生老病死，死而還生」，對三界來說，「界則成住壞空，空而復成。」這就造成「劫劫生生，輪迴不絕」。此教的宗旨，便是勸誘衆生斷滅一切煩惱惑業，證得「人空」的真諦，乃至在死後超出三界，進入不生不滅的永恒寧靜的涅槃境界。(三) 將識破境教。「說上生滅等法，不關真如，但各是衆生無始已來，法爾有八種識，於中第八識，是其根本，頓變根身器界種子，轉生七識，各能變現自分所緣。」此教認爲，一切衆生從無始以來都無一例外地具有八種心識，其中第八識「藏識」(又稱「阿賴耶識」)是最根本的識體，它蘊藏能够變現人的身體器官(「根身」)和外部環境及事物(「器界」)的種子，能够轉生其他七識(眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識)，而七識又能變現出各自接觸的對象。

上述三類教法中，「人天因果教」和「說斷惑滅苦樂教」爲小乘經《阿含經》和小乘論《大毗婆沙論》、《俱舍論》等中所說，而「將識破境教」則爲《解深密經》等大乘經、《瑜伽師地論》和《唯識論》等大乘論所說。特別是「將識破境教」，它與禪門「息妄修心宗」而相扶會。「(息妄修心宗)以知外境皆空，故不修外境事相，唯息妄修心也。息妄者，息我法之妄；修心者，修唯識之心，故同唯識之教。」

二、密意破相顯性教。「說前教中所變之境既皆虛妄，能變之識豈獨真實？心境互依，空而似有故也。且心不孤起，託境方生；境不自生，由心故現。心空即境謝，境滅即心空。未有無境之心，曾無無心之境。如夢見物，似能見所見之殊，其實同一虛妄，都無所有。諸識諸境，亦復如是，以皆託衆緣，無自性故，未曾有一法。」此教與前面所說的將識破境教相反。將識破境教認爲外境是由心識變現的，故外境是虛妄的，而心識(尤其是第八識)則是真實的，因此它主張破境而不破識。而密意破相顯性教則認爲，心境是互相依

賴，互爲因緣的，心識依託外境而生，外境依靠心識而顯，既然外境是虛妄的，那麼心識也不可能是眞實的。因此主張外境和心識，客體與主體都是託緣而生的無自性的東西，都是虛妄的、空的。大乘佛教中的《般若經》以及《中論》、《百論》、《十二門論》、《廣百論》等論持這種說法。「此教與禪門泯絕無寄宗全同。」

三、顯示眞心即性教。「說一切衆生，皆有空寂眞心，無始本來性自清淨。明明不昧，了了常知。盡未來際常住不滅，名爲佛性，亦名如來藏，亦名心地。從無始際，妄想翳之，不自證得，耽著生死。大覺（指釋迦牟尼）愍之，出現於世，爲說生死等法一切皆空，開示此心全同諸佛。」此教認爲，一切衆生從無始以來，就有自性清淨之心，這顆清淨心，即使到了將來也永遠不會死滅，它就是「佛性」、「如來藏」，即成佛的本因。但是衆生由於受了妄想執著的障翳，自己無法自我證知，需要佛作開示方能恍然大悟。大乘中的《華嚴》、《密嚴》、《圓覺》、《佛頂》、《勝鬘》、《如來藏》、《法華》、《涅槃》等經，和《寶性》、《佛性》、《起信》、《十地》、《法界》、《涅槃》等論，雖然在頓悟成佛還是漸悟成佛問題上有不同的說法，但都主張通過開示而顯現衆生本來就有的清淨心，因而都屬於這一教。此教「全同禪門第三直顯心性之宗」。

卷三：詳細地辨析了空宗與性宗（即「有宗」）的差異，以及對頓漸法門的看法。

作者認爲，卷二講的三教，「攝盡佛一代所說之經，及諸菩薩所造之論」。如果仔細推敲的話，則三教說的道理全殊，第一教與第二教是「空有相對」，第一教與第三教是「性相相對」，第二教與第三教是「破相與顯性相對」，因此說它們是一回事是不對的。由於三教都是圍繞空有問題展開的，大乘佛教中的兩大派別「空宗」（即中觀派）和「有宗」（即瑜伽行派）也是基於對空有的不同理解建立的（空宗主張心境皆空，有宗主張境空心有）。於是，作者特地從十個方面，揭示了空宗與性宗（即「有宗」）的區別。

（一）法義真俗異。「空宗緣未顯真靈之性，故但以一切差別之相爲法，法是俗諦。照此諸法，無爲、無相、無生、無滅、無增、無減等爲義，義是真諦」。「性宗則以一真之性爲法，空有等種種差別爲義。」

（二）心性二名異。「空宗一向目諸法本源爲性，性宗多曰諸法本源爲心。」

（三）性字二體異。「空宗以諸法無性爲性，性宗以靈明常住不空之體爲性。故性字雖同，而體異也。」

（四）真智真知異。「空宗以分別爲知，無分別爲智，智深知淺，性宗以能證聖理之妙慧爲智，以該於理智，通於凡聖之靈性爲知，知通智局。」

（五）有我無我異。「空宗以有我爲妄，無我爲真，性宗以無我爲妄，有我爲真。」

（六）遮詮表詮異。「遮謂譴其所非（即作否定性表述），表謂顯其所是（即作肯定性表述）。又，遮者揀卻諸餘，表者直示當體。」「空宗之言，但是遮詮（指全是否定），性宗之言，有遮有表（指有否定，也有肯定）。」

（七）認名認體異。「謂佛法、世法，一一皆有名體。」「空宗、相宗，爲對初學及淺機，恐隨言生執，故但標名而遮其非，唯廣以義用而引其意；性宗對久學及上根，令忘言認體，故一言直示。」

（八）二諦三諦異。「空宗所說世、出世間一切諸法，不出二諦，學者皆知，不必引釋；性宗則攝一切性相及自體，總爲三諦，以緣起色等諸法爲俗諦，緣無自性諸法即空爲真諦，一真心體，非空非色、能空能色爲中道第一義諦。」

（九）三性空有異。「三性，謂遍計所執性、依他起性、圓成實性。」「空宗云，諸經每說有者，即約遍計、依他。每說空者，即是圓成實性，三法皆無性也。性宗即三法皆具有空心之義，謂遍計，情有理無。依他相有性無。圓成，情無理有、相無性有。」

（十）佛德空有異。「空宗說佛以空爲德，無有少法，是名菩提。色見聲求，皆行邪道。」「性宗則一切諸佛，自體皆有常樂我淨，十身十智真實功德，相好通光一一無盡，性自本有，不待機緣。」

作者認爲，雖然空宗與性宗有上述十個方面的差別，但又有相通之處，即都是佛陀的言教，「三教三宗，是一味法」。故他提出，「須先約三種佛教，證三宗禪心，然後禪教雙忘，心佛俱寂。俱寂，即念念皆佛，無一念而非佛心，雙忘，即句句皆禪，無一句而非禪教。」如此就不會拘於門户之見，達到通融。從這個觀點出發，無論是教法中的頓教漸教，還是禪法中的頓門漸門，都是針對衆生的不同根機而說的，「法無頓漸，頓漸在機者」。因此，無論頓悟成佛還是漸悟成佛，雖然在說法上有一定的差別，但從最終都能成佛這一點來說，又是相通的。

卷四：論述從不覺到覺，從迷到悟的修證方法。

作者認爲，無論是六道凡夫，還是三乘（聲聞、緣覺、菩薩）賢聖，都具有「靈明清淨一法界心」。「隨迷悟之緣，造業受報，遂名衆生；修道證真，遂名諸佛。」此一心，具有真如、生滅二門（兩個方面）。「謂由真不變，故妄體空，如真如門；由真隨緣，故妄成事，爲生滅門。以生滅即真如，故諸經說無佛無衆生，本來涅槃，常寂滅相。又以真如即生滅，故經云法身流轉五道，名曰衆生。既知迷悟凡聖在生滅門，今於此門具彰凡聖二相，即真妄和合，非一非異，名爲阿賴耶識。」

《禪源諸詮集都序》倡導的這些禪教會通的思想，對唐以後佛教各宗派之間的相互貫通和促進，產生了重大的影響。（陳士强）

劉禹錫集

〔唐〕劉禹錫

《劉禹錫集》，又名《劉夢得文集》、《劉賓客文集》，四十卷。其中正集三十卷，外集十卷。唐劉禹錫撰。通行本有：清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、清光緒三十一年（一九〇五）仁和朱氏據宋本影印《結一廬朱氏剩餘叢書》本、《畿輔叢書》本、一九一八年吳興劉氏序刻《嘉業堂叢書》本、一九七五年上海人民出版社《劉禹錫集》。

劉禹錫（七七二——八四二），字夢得，洛陽（今屬河南）人，又自言係出中山（今河北定縣）。唐貞元間連登進士、宏辭二科，授監察御史，參加王叔文集團，反對宦官和藩鎮割據勢力。失敗後，貶朗州司馬，遷連州刺史，後經裴度力荐，遷太子賓客，與柳宗元交誼甚深，人稱「劉柳」。《舊唐書》卷一六〇、《新唐書》卷一六八有傳。

《劉禹錫集》爲劉禹錫的文集。卷一爲賦；卷二至卷四爲碑文；卷五至卷七爲論；卷八至卷九爲記；卷十至卷十六爲書札；卷十七至卷十九爲狀、啓、集紀；卷二十至卷二十一至卷四十爲詩、詞、樂府等。其中哲學思想方面的代表作，是爲柳宗元《天說》作進一步的補充說明的《天論》上、中、下三篇。他說：

「余之友人河東解人柳子厚作《天說》以折韓退之之言，文信美矣。蓋有激而云，非所以盡天人之際，故余作《天論》以極其辯。」其目的在於徹底辨明天人關係問題。

《天論》首先提出在天人問題上的兩種看法的對立：「世之言天者二道焉。」一種是「陰騭之說」，相信「天與人實影響，禍必以罪臨，福必以善來……如有物的然以宰者」，堅持天是有意志的，能暗中決定人事；另一種是「自然之說」，認爲「天與人實刺異，霆震於畜木，未嘗在罪，春滋乎堇荼，未嘗擇善……是茫乎無有宰者」，堅持天是沒有意志的。劉禹錫是持「自然之說」的，同時又進一步提出了「萬物之所以無窮者，交相勝而已矣，還相用而已矣」的重要命題。指出，「大凡入形器者，皆有能、有不能，有形之大者也；人，動物之尤者也。天之能，人固有不能也；人之能，天亦有所不能也，余故曰：天人交相勝耳。」天是形體中最大的，人是動物中最有智慧的，然而，人與天，即社會與自然的職能是不同的。如「天之道在生植，其用在强弱；人之道在法則，其用在是非」，故「天之能」與「人之能」既是有區別，又是有聯繫的。人爲「倮蟲之長，爲智最大，能執人理，與天交勝，用天之利，立人之紀。」在天與人之間交相勝、還相用的過程中，又存在着作爲客觀規律的「數」、「勢」。「以理揆(度量)之，萬物一貫也」，如「水與舟二物也，夫物之合并，必有數存乎其間焉。數存然後勢形乎其間焉」，「數存而勢生」。「數」表明事物運動的規律，「勢」表明事物運動的必然趨勢，任何事物都不能「逃乎數，越乎勢」。

《天論》裏還批評了佛教和玄學以「空」、「無」爲世界本源的論點。指出，「古所謂無形，蓋無常形爾，必因物而見焉」，絕對的「空」是不存在的，所謂「空者」其實是「形之希微者也。」認爲天地萬物有一個生長的過程，不是從「空」、「無」而生，乃「乘氣而生，羣分匯從。」因此，「無形」只是「無常形」，乃是萬物在「乘氣而生」過

程中的一種物質表現形態。

《天論》對天命論思想的產生原因，是從社會原因和認識論根源上進行分析的。認爲政治腐敗、法制破壞，「是非易位」，會使人失去「勝天」的信心，「法大弛，則是非易位，賞恒在佞，而罰恒在直，義不足以制其强，刑不足以勝其非，人之能勝天之實盡喪矣」。此外，又以操舟爲例，說明人們是否祈信天命，在於「理明」和「理昧」，即是否認識客觀規律。

《劉禹錫集》中除《天論》外，還有《問大鈞賦》頗有辯證法思想。賦中提出「以不息爲體，以日新爲道」，認爲「物壯則老，及唯其常，否終爲傾，亦不可長」。另外，書中的詩、詞、樂府部分，題材廣闊，清新通俗，善用比興手法寄託政治內容，如《插田歌》、《竹枝詞》、《柳枝詞》等。尤其是《插田歌》以俚歌民謠的形式，通過田夫和計吏的對話，揭露了重大的社會問題。劉禹錫的詩，富有民間特色，爲唐詩中別闢生面之作。（潘富恩）

兩部大法相承師資付法記

〔唐〕海雲

《兩部大法相承師資付法記》，又名《兩部付法次第記》，二卷。唐代僧人海雲集。成於唐大和八年（八

三四)十月。有《大正藏》本。

海雲，生卒及里籍姓氏不詳。唐代長安淨住寺僧人，爲密宗的傳人，事迹略見《兩部大法相承師資付法記》。

《兩部大法相承師資付法記》爲記叙密宗金剛界和胎藏界兩部教法師資傳授的歷史，以及所依經典的大略的著作。密宗，又稱「密教」、「真言宗」、「金剛乘」，是公元七世紀左右印度大乘佛教的某些教義與婆羅門教的咒術儀軌相結合而產生的新的佛教流派，因主張手結印契的「身密」、口誦真言(咒語)的「口密」和意作觀想的「意密」，以獲得神通和成佛而得名。密宗以「大日如來」(又譯「毗盧遮那佛」)爲自己的教主(稱爲「本尊」)。一般認爲，大日如來與創立佛教的釋迦牟尼是同一個佛，只是釋迦牟尼是佛的「應身」，而大日如來是佛的「法身」。也有的認爲，大日如來和釋迦牟尼是兩個不同的佛，他們各有自己的「三身」(應身、報身、法身)。前者是密教的教主，後者是顯教(以經典載録教說的方式傳下來的佛教)的教主。

密宗認爲，宇宙萬有的本體是地、水、火、風、空、識「六大」(六種元素)。其中，地、水、火、風、空屬於「胎藏界」，即表示一切衆生皆平等地含藏着成佛的理性的法門，簡稱「理門」，又稱「因門」；識屬於「金剛界」(或稱「金剛頂界」)，即表示一切衆生在智慧上呈現各種差異的法門，簡稱「智門」，又稱「界門」。兩部密法各有自己的教典、教說、灌頂和供養儀式、曼陀羅(指壇場或繪有佛菩薩及器杖的圖案)、傳授係統，同時又互爲表裏，相輔相成。作者海雲既受教於金剛界阿闍梨(即「導師」)，復從學於胎藏界阿闍梨，同時稟受密教的兩部大法，故根據自己所了解的情況，撰寫了這部密宗史著作。

卷上：「略叙《金剛界大教王經》師資相承付法次第記。」

《金剛界大教王經》，全稱《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》，又稱《金剛頂瑜伽真實大教王經》、《攝大乘現證經》、《金剛頂經》、《大教王經》，由不空於唐天寶十二年（七五三）譯出，作三卷。它是金剛界教法的根本經典。據不空的老師金剛智說，此經由毗盧遮那如來（即「大日如來」）付囑普賢金剛薩埵（密號「真如金剛」），普賢付妙吉祥菩薩，妙吉祥經十二代傳給龍猛菩薩（即通常說的「龍樹」），龍樹又經數百年傳給龍智阿闍梨，龍智經百餘年親自付囑金剛智。此爲金剛界教法在印度的傳授經過。

金剛智來華後，將金剛界教法傳給不空。此爲一傳；不空傳含光、惠朗、曇貞、覺超、惠果五人。此爲二傳；惠朗傳天竺，覺超傳契如、惠德，惠果傳惠應、惠則、義操、空海（日本僧）等十四人。此爲三傳；天竺傳德美、惠謹、居士趙玖，義操傳法潤、海雲（本書作者）等十四人。此爲四傳。這是金剛界教法在中國的傳授情況。

海雲解釋說：「其有得傳金剛界法者，頓見菩提，入曼荼羅，得授阿闍梨灌頂，如授法輪王位，此大教王名金剛界者，金剛者，堅固義也，以表一切如來法身堅固不壞，無生無滅，無始無終，堅固常存不壞也。界者，性也，明一切如來金剛性遍一切有想（有情）身中，本來具足圓滿普賢、毗盧遮那大用自性（在）身海性功德。故修瑜伽者，又以大樂普賢金剛欲箭三摩地，破彼無明住地二障種現及二乘種，摧碎無餘，於一念頃證大日毗盧遮那位。此經又名金剛頂者，如人之身，頂最爲勝。此教於一切大乘法中最爲尊上，故名金剛頂。」（卷上）也就是說，一切有情衆生都具有佛的本性和功德，只要修習瑜伽，得阿闍梨的授受，就能頓見菩提（意爲「智慧」），在極爲短暫的「一念」之中，成就大日如來的佛位。

金剛界教法依據的本經《金剛頂經》，梵本有十萬偈（每一偈有三十二字）和四千偈兩種。十萬偈本有

十八會(名目次第見不空譯的《金剛頂經瑜伽十八會指歸》)，分爲四品(金剛界、降三世、遍調伏、一切義成就)，以四智印(大印、三摩耶印、法智印、羯磨智印)，統攝一切法要。其經說五部：一、佛部，以毗盧遮那佛爲部主；二、金剛部，以阿閦佛爲部主；三、寶部，以寶生佛爲部主；四、蓮華部，以阿彌陀佛爲部主；五、羯磨部，以不空成就佛爲部主。又說四攝菩薩(金剛鉤、金剛索、金剛鎖、金剛鈴)、四種法身(自性、受用、變化、等流)、四種地位(勝解行地、普賢行願地、大普賢地、普遍照輝地)、四種念誦(聲、語、三摩地、勝義)、四種求願法(息災、增益、降伏、敬愛)等。

四千偈本爲十萬偈本，當時尚未譯出。

不空譯的《大教王經》是略本中的略本，其內容相當於四千偈本中的開頭部分，即後由北宋施護等譯出的《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》(三十卷)二十六分中的第一分《金剛界大曼拏(荼)羅廣大儀軌分》。

卷下：「略叙《大毗盧遮那成佛神變加持經》大教相承付法次第記」。

《大毗盧遮那成佛神變加持經》，又稱《毗盧遮那成道經》、《大毗盧遮那經》、《大日經》。由善無畏和一行於唐開元十二年(七二四)譯出(本書誤作「開元七年」)，成七卷，爲胎藏界教法的根本經典。此經梵本有十萬偈、四千偈、二千五百偈三種，善無畏和一行譯的是四千偈本。其中前六卷爲正經，始《入真言門住心品》，終《囑累品》，凡三十一品，末一卷爲供實際修持時用的供養儀式和持誦法則，始《供養次第中真言行學處品》，終《真言事業品》，凡二十五品。

海雲寫道：「此大毗盧遮那大教王，又名大悲胎藏毗盧遮那者，從如來大悲根本，發生大菩提心，從大菩

提心，成菩提行，次證大菩提及涅槃，皆以方便具足，成五智（指法界體性智、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、所作智）之身。」（卷下）也就是說，胎藏界教法的要旨是以「發菩提心」爲因，「大悲」爲根本方便，通過真言咒語，建立「大悲胎曼荼羅」，以達到成就佛身的結果。

據善無畏所說，胎藏界教法由毗盧遮那佛，付囑金剛手菩薩，金剛手菩薩經數百年，傳給中印度那爛陀寺的達磨掬多阿闍梨，達磨掬多親自傳給善無畏。善無畏來華後，曾將胎藏界法傳給金剛智，而金剛智也將金剛界法傳給善無畏，兩人「互爲阿闍梨，遞相傳授」（卷下）善無畏不只翻譯胎藏部的經典，也翻譯金剛頂部和「統攝一切持念法教門」的蘇悉地部的經典。同時，作爲金剛智弟子的不空，也翻譯胎藏部的經典，兩部大法呈現交叉傳授的勢態。善無畏將胎藏界密法傳給一行（一行也曾從金剛智稟受金剛界密法）、玄超。此爲一傳；玄超傳惠果。此爲二傳；惠果傳惟尚、惠日（新羅僧）、空海（日本僧）、義操，法潤等一百十二人。此爲三傳；義操傳義真、海雲（本書作者）等五人，法潤傳道昇、法全二人。此爲四傳。因此，在印度，密教的金剛界部和胎藏界部是按照各自的系統，分別傳授的，而在中國，這兩部密法匯合成一家，惠果及其弟子，再傳弟子基本上都是同受兩部大法的，這顯示了中國密宗的特色。

《兩部大法相承師資付法記》作爲密宗源流世係的歷史記述，保存了許多獨一無二的史料。例如它著錄了一行的六部著作：《大毗盧遮那義釋》七卷（每卷各分上下）、《大毗盧遮那（經）略釋》二卷、《大毗盧遮那形像圖樣壇儀》一卷、《標識壇儀法》一卷、《契印法》一卷、《金剛頂義訣》三卷。這中間除《大毗盧遮那義釋》七卷也見存於《宋高僧傳》卷五《一行傳》以外，其餘的均爲該傳所闕載。

《兩部大法相承師資付法記》在日本流傳很廣，有康安元年寫本、正德二年栂尾寫本、鎌倉初期寫本、東

寺金剛藏本、金剛藏別本、青蓮院本、大谷大學本等。（郭建慶）

無能子

〔唐〕無名氏

《無能子》，三卷。唐無名氏撰。約成書於光啓三年（八八七）。通行本有：明《正統道藏》本；明刻《子彙》本，明孫鑛批點沈景麟、李廷謨訂正本；《二十二子全書》本；《子書百家》本；中華書局一九八一年以明《正統道藏》本爲底本，參考他本，校勘詮解，出版的《無能子校注》。

本書的作者似爲唐末隱士。《唐書·藝文志》云：「不著撰著人名氏，光啓中，隱民間」。作者自述「無能子，余忘形友也。少博學寡欲，長於窮理盡性，以至於命。黃巢亂，避地流轉，不常所處，凍餒淡如也。」《四庫全書總目提要》則以爲「嘗登仕籍，非隱民也」，但可以肯定作者是一個淡泊名利，生活清寒的書生。

《無能子》是一篇宣傳道家思想的著作。「其旨歸於明自然之理，極性命之端，自然無作，性命無欲，是以略禮教而外世務焉」（《序》）。全書分爲三十四篇。卷上：《聖過》、《明本》、《折惑》、《無憂》、《質妄》二篇、《真修》四篇，凡十篇；卷中：《文王說》、《首陽子說》、《老君說》、《孔子說》二篇、《范蠡說》、《宋玉說》、《商隱說》、

《嚴陵說》、《孔登說》，凡十篇；卷下：《答通問》、《答華陽子問》、《答愚中子說》、《魚說》、《鳩說》、《答魯問》二篇、《紀見》三篇、《固本》四篇，凡十四篇。中華書局本在附錄中還收有無能子序、明孫鑛批點本無能子序、無能子著錄表。

在《聖過》篇中，作者認爲，氣產生天地萬物。「天地未分，混沌一氣，一氣充溢，分爲二儀，有清濁焉，有輕重焉，輕清者上，爲陽，爲天；重濁者下，爲陰，爲地……。天地既往，陰陽氣交，於是裸蟲、鱗蟲、毛蟲、羽蟲、甲蟲生焉」。又說，「人者，裸蟲也，與夫鱗、毛、羽、甲蟲俱焉，同生天地，交氣而已，無所異也」。認爲人類也是從「混沌一氣」中化生的，而且人與其他動物並無界限，「智慮語言、人與蟲一也，所以異者形質爾」。人類在「太古時」是「生自馳，死自僕，無奪害之心，無蹙藏之事，任其自然，遂其天真，無所司牧」。可是，「降及後代，嗜欲愈熾，於是背仁義忠信，踰禮樂而爭焉……覆國亡家之禍，綿綿不絕，生民困貧，夭折之苦，漫漫不止」。以此否定社會有「君臣之分，尊卑之節」，提倡「無君論」。

在《范蠡說》篇中，作者指出，天地是無知覺，無愛增的。「夫天地無心，且不自宰，況宰物乎？」批判了宣揚「災異」、「祥瑞」的迷信思想，强調天地、人類、萬物同爲「陽陰交氣」而生，無高低貴賤之分。在《嚴陵說》中，也說「自古帝王與公侯卿大夫之號，皆聖人强名，以等級貴賤而誘愚人爾。且子今帝王之身，昔之布衣之身也」，「夫强名者，衆人皆能之」，抨擊君權統治。

《老君說》、《文王說》、《答華陽子問》等篇，倡導無爲，反對以禮樂典章等繁文縟禮，擾亂人情。「人情失於自然，而夭其性命者紛然……人情繁則怠，怠則詐，詐則益亂。所謂伐天真而矜己者，天禍必及」（《老君說》）。在《文王說》中，又用自然現象說明無爲的作用：「天地，無爲也。日月星辰，運於晝夜，雨露霜雪，隕於

秋冬，江河流而不息，草木生而不止，故無爲則能無滯，若滯於有爲，則不能無爲焉」。正如《真修》篇說的「鳥飛於空，魚游於淵，非術也，自然而然也。」只要無心無欲，就可以無所不爲，「聖人宜處則處，宜行且行。理安於獨善，則許由、善卷不恥爲匹夫，勢便於兼濟，則堯舜不爲無子，其爲無心一也」（《答華陽子問》）。

《紀見》自託爲狂之狂言，認爲世人束於名教，揚於名教是反常的現象。「帝王公侯以至士農工商，皂隸藏獲，以至是非善惡、邪正榮辱，皆妄作者强名之也」。大膽地批判封建禮俗名教秩序。

《明本》篇對「本」進行了論述。「夫所謂本者，無爲之爲心也，形骸依之而立也，其爲常而不殆也。」以「無爲之爲心」，反對儒家聖人的「有爲」。《答魯問》說，「不自然則心生，心生則行薄，行薄則僞，僞則亂，亂則聖人所以不能救也。」爲了進一步論證有爲之心的危害，又通過《魚說》、《鳩說》中的比喻的形式，說明人世間「不可以有心」。

《無能子》一書反映了唐末動亂社會的一個側面。書中否定君臣名分，抨擊傳統的忠孝倫理道德，提倡道家自然無爲、避亂遁世，對貴賤的等級、貧富的差別，尊卑的禮節都表示不滿，表明了作者對當時社會政治的抗爭。這對於後世反儒家正統的「異端」思想的發展有一定影響。（潘富恩）

化書

〔五代〕譚峭

《化書》，又名《齊邱子》、《譚子化書》，六卷。五代譚峭撰。傳說因曾向南唐大臣宋齊邱求序，被齊邱盜爲己有，故又署《齊邱子》，後人予以甄別，改題爲《譚子化書》，其中可能有宋齊邱增改處。全書共分六章一百一十篇。通行本有：明《正統道藏》、萬曆中繡水沈氏刻《寶顏堂秘籍》本、清嘉慶中海虞張氏刻《墨海金壺》本等。

譚峭（生卒不詳），五代時道士，字景升，泉州（今屬福建）人。幼而聰敏，頗涉經史，好黃老、諸子及神仙家書，不求仕進，棄家學道，後遍游嵩、華、泰、嶽諸名山，不復歸。師事嵩山道士十餘年，得辟穀、養氣之術（即所謂不食五穀，調息元氣之術）。據《十國春秋》卷三十四說：譚峭「因躡屩（穿麻鞋）游三茅山，道過金陵。見宋齊邱有仙骨，雖溺機智而異於衆人。出所著《化書》，授齊邱曰：『是書之化，其道無窮。曷序而流於後世。』齊邱遂奪而傳之。」齊邱盜名《化書》的傳說由此而傳。事跡見《十國春秋》卷三十四。

《化書》是一部以闡述道教「其道無窮」變化爲宗旨的著作。其中，《大化》、《道化》、《七奪》、《太和》、《螻蟻》、《養民》、《奢僭》等篇代表作者的哲學和政治思想。

《道化》篇云：「道之委也，虛化神，神化氣，氣化形。形化而萬物所以塞也；道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。」認爲「道」爲宇宙的根源，把精神的虛看得比物質性的形更根本，「氣」在道的變化中也是被擺在次要的地位。「道」是由虛化神→化氣→化形，再由形化氣→化神→化虛的還原，即「虛實相通」的精神境界，「古聖人窮通塞之端，得造化之源，忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛，虛實相通，是謂大同」。經常保持這種「虛實相通」的境界，「藏之爲元精，用之爲萬靈，合之爲太一，放之爲太清」就可以「無生死」，達到神化的境地。

《大化》篇認爲社會的變化和自然的變化是同一根源，即起於「虛」。「虛化神，神化氣，氣化形，形化精，精化顧盼，顧盼化揖讓，揖讓化升降，升降化尊卑，尊卑化分別……悖亂化甲兵，甲兵化爭奪，爭奪化敗亡。」說明先有自然界的變化，其次是社會的變化。變化的根源是「虛」。統治者(大人)面臨這種社會，於是便「教民爲姦詐，使民爲淫邪，化民爲悖逆，驅民爲盜賊」。認爲社會的一切罪惡皆是「大人」們所造成的。

《太和》篇，從同情百姓的立場，闡發「官逼民反」的思想。說：「非兔狡，獵狡也，非民詐，吏詐也」。因此統治者當「慎勿怨盜賊，盜賊惟我召，慎勿怨叛亂，叛亂稟我教」。認爲「大人」們虛僞的道德說教，反而使天下不太平，主張不如停止一切道德的宣傳爲好。「不有和睦，焉有仇讐？不有賞勸，焉得鬥爭？是以大人無親，無疏，無愛，無惡，是謂太和。」這是《老子》「大道廢有仁義」的發揮。

《螻蟻》篇用比擬的手法，將螻蟻的生活和統治者對比，指出統治者還不如昆蟲。它說：「螻蟻之有君也，一拳之宮，與衆處之，一塊之臺，與衆臨之；一粒之食，與衆蓄之；一蠹之肉，與衆咂之；一罪無疑，與衆戮之。」他主張統治者與百姓之間要休戚相關，象螞蟻這樣的互相關懷。「心相通而後神相通；神相通，而後氣

相通，氣相通而後形相通」。作者認爲君民之關係如果能够上下相通則「怨何由起，叛何由始？斯太古之化也。」

《七奪》篇主要是說明人賴食物而生存，「一日不食則憊，二日不食則病，三日不食則死。民事之急，無甚於食。」而農民之食，却被他人所剥奪「王者奪其一，卿士奪其一，兵吏奪其一，戰伐奪其一，工藝奪其一，商賈奪其一，道釋之族奪其一」。正如《雀鼠》篇中說的「人之所以惡雀鼠者，謂其攘竊之行」。統治者剥削的行徑如鼠雀之盜竊糧食，百姓對它的痛恨是必然的，正如「夫剜其肌，啖其肉，不得不哭，扼其喉，奪其哺，不得不怒。民之瘠也，由剜其肌，民之餒也，由奪其哺。」作者同情農民缺食，希望「能均其食，天下可以治。」但是把食的作用不免有些絕對化、誇大化，認爲「天地可使之交泰，神明可使之掖衛，高尚可使之屈折，夷狄可使之委服」（《無爲》）。不過，這種以「食」決定一切的觀點，用來指斥五代時期統治者不顧民命、奪民之食的丑行，有它的現實意義。

《化書》是以講變化之道爲宗旨的。譚峭自謂「是書之化，其道無窮」（見《十國春秋》本傳）。他從許多具體事例論證一切都在變化，但是其所說的事物轉化，往往缺乏科學的根據，有主觀的隨意性，如說「老楓化爲羽人（指道士）。朽麥化爲蝴蝶，自無情而至有情也；賢女化爲貞石，山蚯化爲百合，自有情而之無情也。」從「有情」的生物變爲「無情」的無生物，由無生物（無情）化爲生物（有情）。其所謂的「老楓化爲羽人」、「賢女化爲貞石」是不存在的轉化，沒有辯證法的意義。《化書》的意義在於對封建君主制的揭露和批判，反映了同情人民進步的社會歷史觀。（潘富恩）

宋元編

景德傳燈録

〔北宋〕道　原

《景德傳燈録》，簡稱《傳燈録》，三十卷。北宋道原撰。成於北宋景德元年（一〇〇四）。通行本有：金藏本、元藏本、明南藏本、明北藏本、清藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

道原，里籍和生卒年不詳。禪宗青原（行思）下第十世、法眼宗（禪宗支派）僧人。嗣法於天台德韶國師，住蘇州承天永安寺。北宋李遵勗編的《天聖廣燈録》卷二十七記載了他的一些機緣語句（略稱「機語」），接引參禪學子時的對話和開示）。

《景德傳燈録》是禪宗第一部以「燈録」命名的燈録體著作。燈録是按人物的傳承世系編排的、以記録人物的言語爲主的一個文體。雖然在《景德傳燈録》以前，五代南唐的泉州招慶寺靜禪師和筠禪師合編的《祖堂集》二十卷，已經具有燈録的性質，但由於《祖堂集》在中國本土失傳很早，於世罕聞，而且它并不自認爲是燈録，故學術界一般都把《景德傳燈録》看作是禪宗燈録體著作的始祖。

《景德傳燈録》是自禪宗有史以來，迄道原撰書時爲止，禪宗世次人物最爲完整係統的記叙。所記世次，上起七佛，下至慧能（禪宗六祖）門下南嶽懷讓法嗣第九世和青原行思法嗣第十一世。總計一千七百十

二人，其中九百五十四人有機語見録，七百五十八人只列名字，缺失機語（以上據明代智旭《閱藏知津》卷四十二的統計）。

卷一至卷二十六：按傳承的世系，收録禪宗歷代祖師和弟子的言語事迹。

卷二十七：禪門達者。收録禪宗以外以習禪聞名的僧人，有金陵寶誌、婺州善慧、南嶽慧思、天台智顗、泗州僧伽和尚、萬迴法雲、天台豐干、天台寒山子、天台拾得、明州布袋和尚十一人，并附「諸方雜舉徵拈代別語」（即諸方禪語）。

卷二十八：諸方廣語。收南陽慧忠、荷澤神會、江西道一、藥山惟儼、大珠慧海、汾州無業、南泉普願、趙州從諗、臨濟義玄、玄沙師備、羅漢桂琛、法眼文益十二人除卷二十六以前各卷所載言語以外的其他語録。

卷二十九：贊頌偈詩。收寶誌和尚《大乘贊》、《十二時頌》、《十四科頌》、漳州羅漢桂琛和尚《明道頌》、南嶽惟勁禪師《覺地頌》、郢州臨溪敬脱和尚《入道淺深頌》、白居易《八漸偈》。同安察禪師《十玄談》、雲頂山僧德敷《詩》、僧潤《詩》等一百余首。

卷三十：銘記箴歌。收傳大士《心王銘》、僧璨《信心銘》、菩提達磨《略辨大乘入道四行》及弟子曇琳《序》、荷澤大師《顯宗記》、南嶽石頭大師《參同契》、杭州五雲和尚《坐禪箴》、永嘉真覺大師《證道歌》、石頭和尚《草庵歌》、道吾和尚《樂道歌》、蘇溪和尚《牧護歌》、泰欽《古鏡歌》、潭州龍會道尋《遍參三昧歌》等二十餘篇。

《景德傳燈録》的學術價值，除了編定了禪宗一千七百十二人的師承法系，刊載了一批禪師的贊頌偈詩、銘記箴歌以外，主要表在彙載了九百五十四位禪宗人物的有代表性的機語。這些繁復多樣，因人而

異的機語，充分反映了各位禪師的思維個性和整個禪宗的思維共性。

如書中所述禪宗的機語，主要集中在下列問題上：如何是祖西來意？如何是佛法大意？祖意與教意是同是別？祖祖相傳個什麼？如何是三寶？如何是法身？如何是佛？如何是祖？如何是古佛心？如何是和尚家風？如何是本來面目？如何是學人本分事？如何是學人自己？如何是道？如何是禪？如何是境中人？牛頭未見四祖時如何？如何是無縫塔？等等。

就各禪師作答的形式而言，大體上有動作示意和言語酬對兩類。其中，少數禪師專示動作而說禪語，如忻州打地和尚，「自江西（道一）領旨，自晦其名。凡學者致問，惟以棒打地以示之」（卷八）。婺州金華山俱胝和尚，「凡有參學僧到，師惟舉一指，無別提唱」（卷十一）。多數禪師是動作和言語交用，對同一個問題，往往作出不同的解答，顯示了禪家的不同風尚。試看其中的四個議題：

一、如何是祖西來意？有僧問道一，道一便打，說：「我若不打汝，諸方笑我也。」（卷六）；問蘇州西山和尚，「師舉拂子示之」（卷十）；問香嚴智閑，「師伸手入懷出拳展開與之」（卷十一）；問襄州歷村和尚，「師舉茶匙子」（卷十二）。以上均屬動作示意。此外，還有種種不落窠臼，不着邊際的語句解答。如問饒州蟯和尚，「師曰：仲冬嚴寒。」（卷十一）；問杭州羅漢院宗徹，「師曰：骨剉也。」（卷十二）；問壽州紹宗，「師曰：好事不出門，惡事行千里。」（卷十二）；問安州大安山清幹，「師曰：龜毛拂子兔角拄杖。」（卷十四）

二、如何是佛法大意？有僧問潭州石霜大善和尚，「師云：春日鷄鳴。」（卷八）；問黑眼和尚，「師云：十年賣炭漢，不知秤畔星。」（卷八）。問陝府天福和尚，「師云：黃河無滴水，華嶽總平治。」（卷十五）。問廬山

歸宗寺濬權，「師曰：三枷五棒。」（卷二十）；問泉州招慶院道匡，「師曰：七顛八倒。」（卷二十一）

三、如何是佛？有僧問洪州武寧縣嚴陽，「師云：土塊。」（卷十一）；問宣州椑樹慧者，「師曰：猫兒上露柱。」（卷十四）。」問朗州德山宣鑒，「師曰：佛是西天老比丘。」（卷十五）；問朗州德山緣密，「師曰：滿目荒榛。」（卷二十二）

四、如何是和尚家風？有僧問吉州資福如寶，「師曰：飯後三椀茶。」（卷十二）。問潭州道吾山圓智，「師下禪床作女人拜曰：謝子遠來，都無祗待。」（卷十四）；問福州牛頭微禪師，「師曰：山畲粟米飯，野菜澮黃齏。」（卷十五）；問嘉州白水寺和尚，「師曰：金鷄抱子歸霄漢，玉兔懷胎入紫微。」（卷十六）

大旨歸於得意忘言，發明本心。所有這些都體現了禪宗離言說相，不著文字，直指人心，見性成佛的思想。

《景德傳燈錄》對後世的影響極爲巨大。後來，北宋李遵勗作《天聖廣燈錄》、惟白作《建中靖國續燈錄》南宋悟明作《聯燈會要》、正受作《嘉泰普燈錄》、普濟作《五燈會元》、明代居頂作《續傳燈錄》、文琇作《增集續傳燈錄》、清元賢作《繼燈錄》、通問作《續燈存稿》、性統作《續燈正統》、超永作《五燈全書》等等，莫不是在《景德傳燈錄》的直接影響下問世的，燈錄體著作也因此而蔚爲大觀。

《景德傳燈錄》傳世後三十年，北宗光祿大夫行尚書吏部侍郎王隨，因感到它卷帙較多，學者津擕不便，曾於景祐元年（一〇三四）將之刪爲十五卷，取名爲《傳燈玉英集》，今存殘卷（見載於《宋藏遺珍》之中）。

（陳士强）

徂徠集

〔北宋〕石介

《徂徠集》，又作《石守道集》、《徂徠石先生文集》、《徂徠石先生全集》等，二十卷。北宋石介著。據歐陽修《讀徂徠集》詩云：「舊稿偶自録，滄溟之一蠡，其餘誰付與，散失存幾何？」則是集爲石介手定無疑，初步考訂約集成於慶曆三年（一〇四三）前後。又據歐陽修《徂徠石先生墓誌銘》載：「所爲文章，曰某集者若干卷，曰某集者若干卷。」疑石介文集不止一種，但今已無法詳考。是集在宋代已頗流行，晁公武《郡齋讀書志》、陳振孫《直齋書録解題》等均有著録。目前通行的多爲清代刻本，有清康熙四十九年（一七一〇）姑蘇張氏《正誼堂叢書》本、清康熙五十五年（一七一六）燕山石氏刻本、清乾隆間《四庫全書》本等。

石介（一〇〇五——一〇四五），字守道，一字公操，兖州奉符（今山東泰安東南）人。家居徂徠山下，學者稱徂徠先生。宋仁宗天聖八年（一〇三〇）進士，曾任鄆州觀察推官、南京應天府學官、國子監直講、直集賢院、太子中允等職。政治上積極支持范仲淹領導的「慶曆新政」，作《慶曆聖德頌》指名道姓地褒貶大臣，爲一時傳頌，因此也得罪了夏竦等一些權臣。新政夭折改判外任，不久即病故。死後仍遭夏竦的誣陷報復，謂其陰謀兵變，險遭發棺驗尸之刑。學術上則極力提倡復興儒學，鼓吹儒家「道統」，尖銳地抨擊佛道二

教和楊億的四六時文，文學上則堅決主張「文以載道」。由於長期從事教育活動，因此在當時具有較大的社會影響。與胡瑗、孫復同爲當時著名的經師，他們的學術思想直接影響到稍後興起的理學思潮，所以被後人并稱爲「宋初三先生」。著作除今存的《徂徠集》外，尚有《易口義》、《易解》、《唐鑒》、《三朝聖政録》等，但均已亡佚。事迹見於《歐陽文忠公文集》卷三四、《東都事略》卷一一三、《宋史》卷四三二、《宋元學案》卷二等。

《徂徠集》是石介的一部詩文集。全書共二十卷，其内容分别是：卷一爲頌十首；卷二到卷三爲古詩五十四首；卷四爲律詩八十首；卷五到卷九爲雜著四十篇；卷十到卷十一爲論十二篇；卷十二到卷十七爲書信四十篇；卷十八爲序八篇；卷十九爲記十一篇；卷二十爲啓表文十篇。歷代對此集的提要、序跋不少，提要有《郡齋讀書志·徂徠集提要》、《直齋書録解題·徂徠集提要》、《文獻通考·徂徠集提要》、《四庫全書·徂徠集提要》等、作序的作者有清代的徐肇顯、張伯行、石鍵、石維嚴、徐宗幹、王之翰等；作跋的作者有清代的王士禎、孫星衍、丁艮善、錢曾等。

《徂徠集》是反映北宋中期理學思潮興起之初學術狀況的一部重要著作。綜觀全書，最值得重視的是「道」和「文」兩個基本概念，從這兩個概念中又引申出「道統」和「文統」的思想，最終則歸結爲維護儒學正統、提倡復興儒學、反對佛道「異端」和抨擊時文害「道」上面。

「道」是貫穿全書的一個基本概念。石介把「道」解釋爲義近規律的東西，「道者何謂也？道乎所道也。」（卷十三《移府學諸生》）又將「道」説成是天地萬物的根本，「夫天地日月山岳河洛皆氣也。氣浮且動，所以有裂、有缺、有崩、有竭。吾聖人之道，大中至正萬世常行不可易之道也，故無有虧焉。」（卷十九《宋城縣夫

子廟記》)這裏已經把「道」和「氣」作爲一對范疇同時提出，并加以比較主次，雖然沒有進一步鋪陳，但已明顯具有理學思想體系的端倪。同時，他又把「道」解釋成具有倫理性質的「治人之道」，即「君臣也，父子也，夫婦也，朋友也，長幼也」，它是「一日不可廢」的(卷八《辨私》)。這一特點也與後來的理學思想相吻合的。石介認爲，這個「道」是由十四位「聖人」建立起來的，它始於伏羲，中經神農、黃帝、少昊、顓頊、高辛、堯、舜、禹、湯、文、武、周公，到孔子而達到盡善盡美，後人的任務就是忠實於這個「道」，而孟軻、荀況、揚雄、王通、韓愈是最能維護此「道」的「賢人」。這樣，從「道」的概念出發，石介確立了他的「道統」思想。它是唐代韓愈「道統說」的發展，對後來理學家的「道統」思想有一定的影響。

「文」也是此書中一個最常見的概念。石介對「文」下過這麼一個定義：「兩儀，文之體也；三綱，文之象也；五常，文之質也；九疇，文之數也；道德，文之本也；禮樂，文之飾也；孝悌，文之美也；功業，文之容也；教化，文之明也；刑政，文之綱也；號令，文之聲也；聖人，職文者也。」(卷十三《上蔡副樞書》)在石介看來，「文」的功能就是表達「聖人之道」，儒經才算真正的「文」。它包括「言大道」的《三墳》，「言常道」的《五典》，經孔子刪定編次的「六經」，以及孟、揚、王、韓諸賢的著作(參上)。在石介那裏「文」與「道」是互相連通的，在許多場合干脆不分，「斯道」與「期文」并提。從「文」的概念又引申出「文統」，即從三皇、五帝、孔子到孟、揚、王、韓。易言之即他的「道統」思想在「文」方面的體現。這種典型的「文以載道」的文論，對程朱的文論也有很大影響。

石介提出「道」和「文」的概念，强調儒家的「道統」和「文統」，其目的就在於要維護儒學的正統地位，恢復儒學的「獨尊」。他認爲「韓愈死後又且數百年，大道之荒蕪甚矣，六經之缺廢久矣。異端乖離放誕，肆行

而無所畏，邪說枝葉蔓引，寖長而無所收。」（卷十五《上孫少傅書》）而造成這一狀況的原因，一是「佛、老以妖妄怪誕之教壞亂之」，二是「楊億以淫巧浮僞之言破碎之」（卷五《怪說下》）。在石介看來，佛道二教和楊億時文就是三個「怪物」，如果聽任這「三怪」泛濫，就會「亂俗害正」，使「中華夷」、「經籍息」。所以他力主禁絕，一生以抨擊佛道「異端」和楊億時文爲已任，不遺余力，至死方休。他的「衛道」精神和勇氣得到後來理學家的首肯，他的反佛道、反時文主張也有後來理學家所接受并發展。

《徂徠集》除了具有重要的思想史價值外，還有一定的史料價值。其中的大量詩文，爲治宋史者提供了反映慶曆前後社會、政治、經濟及其他方面的第一手資料，頗受學者重視。

有關《徂徠集》的研究狀況，除了前提的那些提要、序跋外，尚有清代劍舟居士的《校後記》和徐坊的《校記》。中華書局於一九八四年七月出版了由陳植鍔標點校勘的排印本。此本從《續資治通鑒長編》、南宋呂祖謙編的《皇朝文鑒》、《宋會要輯稿》、《五朝名臣言行錄》、《宋元學案》等文獻中輯錄了一些石介的佚文。此外還附載了有關石介的歷代傳志序跋、祠堂祠記、事迹評論等內容，爲目前所知最全的本子，頗便讀者參看。（徐洪興）

李覯集

〔北宋〕李覯

《李覯集》，又稱《直講先生文集》、《盱江文集》，四十卷（包括《外集》三卷及附録）。北宋李覯撰。通行本有：明成化年間左贊刻本、正德年間孫甫刻本、萬曆孟慶緒刻本、清光緒中謝甘棠刻本、一九八一年中華書局《李覯集》校點本等。

李覯（一〇〇九——一〇五四），字泰伯，北宋建昌軍南城（今江西省南城）人。少時家境清貧，兩次應試不中，晚年由范仲淹等人薦爲太子助教，後爲直講，一生以教授爲業，創建盱江書院，世稱盱江先生。支持當時的慶曆變革運動。哲學上持氣一元論觀點，把自然界看作由陰陽二氣會合而成，「夫物以陰陽二氣之會而後有象，象而後有形……陰陽合而生五行，此理甚明白。」（《删定易圖序論·論一》）并認爲事物的矛盾是普遍存在的，是天地萬物變化的内在原因，對佛、道、神仙、方士、巫醫、相卜、鬼神迷信等無不抨擊，提出「人非利不生」，「生民之道，食爲大」，反對「貴義賤利」的儒家傳統觀念，表現其功利主義思想。《宋史》卷四三二有傳。

《李覯集》是李覯著述的彙編。李覯在世時，曾先後自編《退居類稿》十二卷，《皇祐續稿》八卷，并付梓

行事。自序中說：「自冠迄茲十五年，得草稿二百三十三首，將恐亡散，姑以類辨爲十二卷。」宋陳振孫《直齋書錄解題》著錄李覯著作有《退居類稿》十二卷，《續稿》八卷，《常語》三卷，《周禮致太平論》十卷，《後集》六卷，計三十九卷。并說《後集》爲門人傳野所編。現有，《禮論》七篇、《易論》十三篇、《删定易圖序論》、《周禮致太平十論》五十一篇、《富國策》十首、《强兵策》十首、《安民策》十首、《平土書》、《曆書》十五篇、《慶曆民言》三十篇、《常語》(上、中、下)，以及賦、記、詩、書信、墓銘等。

《禮論》闡述其對禮的看法，李覯在該論自序中說：「予幼而好古，誦味經籍，然卒未能語其綱條。至於今茲年二十四，思之熟矣……推其本以見末，正其名以責其實，崇先聖之遺制，攻後世之乖缺。」對於以前《禮》的經注中，迷信色彩盡力洗刷，不可使人續之「耳目驚眩，不知其所之取」(《禮論》第六)。認爲「禮」的作用是「貴有常奉，賤有常守，賢者不敢過，不肖者不敢不及，此禮之大本也」。因此說「夫禮，人道之准，世教之主也」。「聖人者，根諸性者也。賢人者，本學禮而後能者也」(《禮論》第四)。批評漢人鄭玄對《禮》的解釋方法。「鄭氏之學，其實不能該禮之本，但隨章句而解之」。

《易論》以平凡實際的人事，解釋《易》義。提出學《易》要懂變易的道理，批評「世之鄙儒，忽其常道，竟同異端……晝讀夜思，疲心於無用之說，其以惑也。」强調「救弊之術，莫大於通變」(《易論·第一》)，强調因時制宜，「若排患解紛，量時制宜，事出一切，愈不可常也」(第八)。他還探討了事物的常規性和變動性的關係「常者，道之紀也，道不以權，弗能濟矣」。

《删定易圖序論》，分析了劉牧《易圖》的繁複、穿鑿附會之處，「乃删其圖而存之者三焉，所謂河圖也，洛書也，八卦也。於其序解之中，撮舉而是正之」。突出由氣構成萬物的思想，「夫物以陰陽二氣之會而後有

象，象而後有形……天降陽，地出陰，陰陽合而生五行，此理甚明白。」（論一）。

《周禮致太平論》五十一篇，是李覯假託「以周禮爲周公治太平之跡」，來論述自己的政治、經濟、軍事、官制等主張。其序說：「述『爲治』七篇，利用厚生，爲政之本，節以制度，乃無傷害。述『國用』十六，備預不虞，兵不可闕，先王之制，則得其宜。述『軍衛』四篇，刑以防姦，古今通義，有所不至。述『刑禁』六篇，綱紀既立，持之在人，天工之代，非賢罔義（任）。述『官人』八篇，何以得賢，教學爲先，經世軌俗，能事以畢。述『教道』九篇」。」强調廓清吏治。識別奸佞、選拔人材，發展農業生產、減輕賦稅等的重要性。

《富國策》首先批評儒者之論「鮮不貴義而賤利，其言非道德教化則不出諸口矣」的「貴義賤利」看法，指出「治國之實，必本於財用……禮以是舉，政以是成，爰以是立，威以是行，舍是而克爲治，未之有也」。把封建國家的政治、法律、軍事、外交、道德、文化等一切皆建立在「財用」的經濟基礎之上。

《强兵策》十首，指出「所謂强兵者，非曰日尋干戈，暴骨萬里，逞一朝之忿以求橫行天下也，必有仁義存焉耳。」他認爲戰爭的正義性和戰爭中的戰術、戰略的運用相結合才是强兵之本。「仁義者，兵之本也；詐力者，兵之末也。本末相權，用之得所，則無敵矣。」

《安民策》强調民的作用，立君「非天命之私一人，爲億萬人也」。主張「取於民有制」，不可加重賦稅。又認爲國家應有統一的法令，「民之所從，非從君也，從其令也。國之所守，非守國也，守其令也」。主張「教學爲先」「師有其人，教有其業」。

《平土書》視土地問題爲社會問題之根本，「土地本也」。有土地才有糧食，因爲「生民之道，食爲大」。「平土」即「均田」，使「耕者得食」。對貴族、官吏的土地必須「限田」，抑制兼併。

《潛書》是李覯閑居時的憤世之作，文中多指斥時弊「警憲邦國」。凡十五篇。

《慶曆民言》三十篇，於慶曆三年寫作，其首篇《開諱》作爲改革政治的前提，破除忌諱，廣開言路。認爲「疾不治則死，或非命、失不改則亡，或非數」。《備亂》以求「杜盜防姦」，《慮永》提出治國的長遠打算的原則「舍近而謀遠」，《效實》篇認爲用人的原則當「試之以事」。

《常語》(上、中、下)，以問答體的形式評述歷史上的人物、事件，涉及漢唐「所謂王道，則有之矣，安天下也。所謂霸道，則有之矣，尊京師也。非粹與駁之謂也。」提倡王霸并重。在佚文《常語》中，表現了貶抑孟子提倡尊君的思想，說「彼孟子者，名學孔子而實背之者也。焉得傳？」。「孔子之道君君臣臣也，孟子之道，人皆可以爲君也」。「嗚呼！信孟子而不信經，是猶信他人而疑父母也」。

後人對《李覯集》的評論，有宋陳振孫的《直齋書録解題》，書中說：「泰伯不喜孟子，《常語》專辨之」。清康熙時，王綜重修《李盱江先生文集·原序》中說：「先生獨以一介書生，抵掌而談當世之事，其所以心籌手畫而見之紙墨者，皆琅琅金石，光芒萬丈」。清光緒時謝甘棠重刻《盱江全集·序》中說：「予嘗謂傳道學者孟子而後推昌黎，昌黎以後推泰伯，泰伯以後，名賢繼起，代不乏人」。　(潘富恩)

春秋尊王發微

〔北宋〕孫復

《春秋尊王發微》，十二卷。北宋孫復著。據其學生石介所記，是書至遲在宋仁宗康定元年（一〇四〇）已經完成（見《徂徠集》卷十九《泰山書院記》）。此書的卷數，《續資治通鑑長編》和《文獻通考》記爲十五卷，據清四庫館臣考定，十五卷係把孫復另一著作《春秋總論》三卷合在一起而論的，實爲十二卷。另外清《通志堂經解》本作十三卷，但其中一卷爲附録，故仍爲十二卷。通行本有：《通志堂經解》本、《四庫全書》本等。

孫復（九九二——一〇五七），字明復，號富春，晉州平陽（今山西臨汾）人。屢試不中，應石介之邀，客居泰山講學，學者稱泰山先生。慶曆二年（一〇四二），因范仲淹、富弼推薦，以布衣超拜試秘書省校書郎，任國子監直講。與石介等一起積極支持范仲淹的「慶曆興學」。宋仁宗欲升他爲邇英閣祗候説書，遭侍講楊安國反對而作罷。慶曆七年（一〇四七），坐事外貶。至和二年（一〇五五）復職，不久病故。學術上以《春秋》學見長，一反傳統經學重視傳注訓詁的學風，捨傳求經，憑己意解經。其《春秋》學强調「尊王攘夷」，爲强化中央集權統治提供理論依據。此外，還推崇孟子，强調儒家「道統」，抨擊佛道二教和四六時文。與

胡瑗、石介同爲當時著名的經師，對稍後興起的理學思潮有直接影響，被後人並稱爲「宋初三先生」。著作除本書外，今存的尚有《孫明復小集》（係其文集《睢陽子集》的輯佚本），亡佚的則有《春秋總論》、《易說》。事跡見《歐陽文忠公文集》卷二七、《東都事略》卷一一三、《宋史》卷四三二、《宋元學案》卷二等。

《春秋尊王發微》是宋代《春秋》學破除傳統的「家法」、「師法」，捨傳求經，變專門爲通學的首出著作。全書十二卷，按《春秋》「十二公」順次編排：卷一解魯隱公元年至十一年事，卷二解魯桓公元年至十八年事，卷三解魯莊公元年至三十二年事，卷四解魯閔公元年至二年事，卷五解魯僖公元年至三十三年事，卷六解魯文公元年至十八年事，卷七解魯宣公元年至十八年事，卷八解魯成公元年至十八年事，卷九解魯襄公元年至三十一年事，卷十解魯昭公元年至三十二年事，卷十一解魯定公元年至十五年事，卷十二解魯哀公元年至十四年事。每卷先列《春秋》本經，然後詮解經文，不用《春秋》「三傳」，全憑己意說經。

《春秋尊王發微》的立論基本點就在於「尊王」。此書開宗明義即說：「孔子之作《春秋》也，以天下無王而作也，非爲隱公而作也。然則《春秋》之始於隱公者非他，以平王之所終也。何者？昔者幽王遇禍，平王東遷，平既不王，周道絕矣。觀夫東遷之後，周室微弱，諸侯强大，朝覲之禮不修，貢賦之職不奉，號令之無所束，賞罰之無所加，壞法易紀者有之，變禮亂樂者有之，弑君戕父者有之，攘國竊號者有之，征伐四出，蕩然莫禁，天下之政，中國之事，皆諸侯分裂之。平王庸暗，歷孝逾惠，莫能中興，播蕩陵遲，逮隱而死。夫生猶有可待也，死則何所爲哉……《春秋》自隱公而始者，天下無復有王也。」（卷一「魯隱公元年春王正月」條下）所以孔子作《春秋》的立意，就是要「尊王」。孫復的這一觀點，實質上有鑒於中唐以來藩鎮割據的惡果，强調「尊王」，也就是爲北宋加强中央集權提供理論依據。

此書也講「攘夷」，但「攘夷」亦以「尊王」爲主。如僖公四年「楚屈完來盟於師」條下云：「案：元年桓公救邢，城邢，皆曰某師某師。此合魯、衛、陳、鄭七國之君侵蔡，遂伐楚。書爵者，以其能服强楚，攘夷狄，救中國之功始著也。故自是征伐用師皆稱爵焉。夫楚夷狄之鉅者，乘時竊號，斥地數千里，悖甲兵之衆，猖狂不道，創艾中國者久矣。桓公帥諸侯，一旦不血刃而服之，師徒不勤，諸侯用寧，訖桓公之世，截然中國無侵突之患，此攘夷狄救中國之功可謂著矣。故孔子曰：『管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被發左衽矣！』是故召陵之盟，專與桓也。孔子揭王法，撥亂世，以繩諸侯。召陵之盟專與桓者，孔子傷聖王不作，周道之絕也。夫《六月》、《采芑》、《江漢》、《常武》，美宣王中興攘夷狄救中國之詩也。使平、惠以降，有能以王道興起如宣王者，則攘夷狄救中國之功，在乎天子，不在乎齊桓、管仲矣。此孔子所以傷之也。」（卷五「魯僖公四年」條下）

從孔子作《春秋》意在「尊王」的基點出發，孫復認爲從魯隱公起既然已「天下無復有王」，那麼《春秋》的「大義微言」就在於「黜諸侯」，孔子正是通過對諸侯、大夫、陪臣這羣「亂臣賊子」的貶斥來體現自己的「尊王」意圖。因此，《春秋尊王發微》的最大特點就是把《春秋》所記載的二百四十二年的歷史統統說成該貶斥的。下面以隱公元年所記六事爲例，來看看孫復是如何「發微」的：

「三月，公及邾儀父盟於蔑。」孫解：「盟者，亂世之事。……凡書盟者，皆惡之也。」

「夏，五月，鄭伯克段於鄢。」孫解：「克者，力勝之辭……，兄不兄，弟不弟，……交譏之。」

「秋，七月，天王使宰咺來歸惠公仲子之賵。」孫解：「……非禮也。」

「九月，及宋人盟於宿。」孫解：「……皆微旨也。外微者稱人，內微者稱及。」

『冬，十有二月，祭伯來。』孫解：「……蔡伯私來，故曰『祭伯來』以惡之。」

「公子益師卒。」孫解：「獨卒內大夫以疾之。」（詳見卷一「魯隱公元年」諸條）

就是前提齊桓公合七國諸侯伐楚之事，孫復也硬說成「孔子所以傷之」。這樣，《春秋尊王發微》一書就把傳統《春秋》學中「一字褒貶」的「《春秋》筆法」，變成了「只貶不褒」。

《春秋尊王發微》上繼中唐啖助、趙匡、陸淳、虞仝等「《春秋》三傳束高閣，獨抱遺經究終始」的學風，開創了宋代《春秋》學捨傳求經，變專門爲通學的風氣。以後的孫覺、劉敞、瞿子方、葉夢得、呂本中、胡安國、高閌、呂祖謙、程公說、張洽、呂大圭、家鉉翁等人的《春秋》學著作，在內容上固然與孫復多有不同，但基本特點和表現形式却是一致的。

有關《春秋尊王發微》一書評估，歷來存在不同的意見。歐陽修在《孫復墓志》中稱：「先生治《春秋》不惑傳注，不爲曲說以亂經，其言簡易明，於諸侯大夫功罪以考時之盛衰，而推見王道之治亂，得於經之本義爲多。」（《歐陽文忠公文集》卷二一七）王得臣認爲孫復的著作「大得聖人之微旨，學者多宗之。以謂凡經所書皆變古亂常則書之，故曰『《春秋》無褒』，蓋與谷梁氏所謂『常事不書』之義同。」（《麈史》卷中《經義》）朱熹認爲「近時言《春秋》皆是計較利害，大義却不見。如唐之陸淳、本朝孫明復之徒，他雖未曾得於聖經，然觀其推言治道，凛凛然可畏，終是得聖人個意思。」（《文獻通考》卷一八三引）反對意見多是批評此書太過嚴刻，常秩認爲：「明復爲《春秋》，猶商鞅之法，棄灰於道者有刑，步過六尺者誅。」（《郡齋讀書志》卷一引）葉夢得說：「孫明復《春秋》專廢傳從經，然不盡達經例，又不深於禮學，故其言多自牴牾，有甚害於經者。雖概以禮論當時之過，而不能盡禮之制，尤爲膚淺。」（《文獻通考》卷一八三引）孫復的再傳弟子胡安國也認爲其

「過於深求，如商鞅之法」（《郡齋讀書志》卷一引）。清代崇尚考據的學者則更是提出了嚴厲的批評，認爲此書「使孔庭筆削，變爲羅織之經」（《四庫全書提要·經部·春秋類》）。（徐洪興）

輔教篇

〔北宋〕契嵩

《輔教篇》，三卷。北宋契嵩撰。約成於宋仁宗嘉祐元年（一〇五六）。作爲單行本流通的，有：明南藏本、明北藏本、清藏本等；作爲契嵩文集《鐔津文集》組成部分而隨集流通的，有：明北藏本、頻伽藏本、大正藏本等。

契嵩（一〇〇七——一〇七二），字仲靈，自號潛子，俗姓李，藤州鐔津（今廣西藤縣）人。七歲出家，十三歲得度落髮出家，十四歲受具足戒，十九歲下江湘，陟衡盧，游方求學。得法於洞山曉聰禪師，爲青原（行思）下第十世，雲門宗僧人。後居杭州靈隱永安蘭若（即「寺」）。賜號「明教大師」。著作見存的尚有：《傳法正宗記》、《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》、《鐔津文集》。事跡見載於刊於《鐔津文集》之首的北宋陳舜俞《鐔津明教大師行業記》，以及北宋惟白《建中靖國續燈録》卷五、南宋普濟《五燈會元》卷十五、明居頂《續傳燈録》卷五等。

《輔教篇》是在儒、釋、道三教交爭過程中產生的，闡説佛教要義，倡導儒釋一致的著作。作者説：「某嘗

以今天儒者不知佛爲大聖人，其道德頗益乎天下生靈，其教法甚助乎國家之教化。今也，天下靡然競爲書而譏之，某故嘗竊憂其譏者不惟沮人爲善，而又自損其陰德。乃輒著書曰《輔教篇》，發明佛道，欲以諭勸於世之君子者。」（《鐔津文集》卷九《上趙內翰書》）

《輔教篇》原由不同時期撰作的《原教》、《勸書》、《廣原教》、《孝論》和《壇經贊》五篇文章組成，類似於一部論文集。至南宋初年，御溪東郊草堂沙門（即僧人）懷悟整理編集契嵩的文集，將《真諦無聖論》也納入此中，變成了六篇。

一、《原教》。撰於宋仁宗皇祐二年（一〇五〇）。不分章節，主要論述佛教的「五戒」（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）、「十善」（不殺生，不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見）與儒家的「五常」（仁、義、禮、智、信）相通之理。

二、《孝論》。撰於皇祐五年（一〇五三）。論首有《叙》，正文分爲十二章：明孝、孝本、原孝、評孝、必孝、廣孝、戒孝、孝出、德報、孝略、孝行、終孝。作者對此論十分欣賞，曾對友人說：「近著《孝論》十二章，擬儒《孝經》，發明佛意，亦似可觀。吾雖不賢，其爲僧爲人，亦可謂志在《原教》而行在《孝論》也。」（《鐔津文集》卷十《與石門月禪師書》）全論以談「孝」爲題，「發明佛意」，論證「孝」不只是儒家獨有的倫理觀念，也是佛教的基本思想。甚至可以說，佛教比誰都重視「孝道」。以此來杜塞世人關於佛教提倡離俗出家，是「不敬不孝」的非難。如文中說：「夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也。」（《孝論·叙》）「孝名爲戒：蓋以孝而戒之端也。子與戒而欲亡孝，非戒也。夫孝也者，大戒之所先也，戒也者，衆善之所生也」。（《孝論·明孝章》）

三、《壇經贊》。撰於至和元年（一〇五四）。主要記叙契嵩閱讀《六祖壇經》的感受體會。

四、《廣原教》。撰於嘉祐元年（一〇五六）。論首有《叙》，正文分爲二十五章，但不立標題。主要是充實和發揮《原教》已經提出的觀點的，更具有調和佛、儒、百家的矛盾，提倡各派學說長期共存，誰也不要吞沒對方的思想傾向。如《廣原教》最後一章說：「古之有聖人焉，曰佛，曰儒，曰百家。心則一，其跡則異。夫一焉者，其皆欲人爲善者也；異焉者，分家而各爲其教也。……天下不可無儒，無百家者，不可無佛，虧一教則損天下之一善道，損一善道則天下之惡加多矣。」

五、《勸書》。撰於嘉祐元年（一〇五六）。論首有《叙》，下分「《勸書》第一」、「《勸書》第二」、「《勸書》第三」三章，主要是勸諭君子不要排佛的。

六、《真諦無聖論》。撰時不詳。主要是贊頌佛教的。「以顯師之志在乎弘贊吾佛大聖人無上勝妙，幽遠淵曠之道，不存乎文字語言。其所謂教外別傳之旨，殆見乎斯作矣。」（懷悟《鐔津文集序》）

《輔教篇》在契嵩在世時就已編成上進朝廷。宋仁宗對它十分賞識，下敕將它編入《大藏經》，頒行於天下。在宋元明清各代，《輔教篇》作爲重要的佛教文獻，一直在佛教界和社會上廣爲傳播，對推進儒、釋、道三教的融合起了一定的作用。（郭建慶）

周子全書

〔北宋〕周敦頤

《周子全書》，又稱《周濂溪先生全集》、《周濂溪集》、《周元公集》，十三卷。北宋周敦頤撰。由於本書內容不斷增益，所以成書年代較晚，具體成書年代已不可確考。主要版本有：一、南宋長沙建安刻本。爲張栻所刻，亦稱嚴陵學宮《太極通書》本。二、《正誼堂全書》本。爲康熙四十七年（一七〇八）張伯行所輯。三、《續刻正誼堂全書》本。爲清同治八年（一八六九）至九年（一八七〇）楊浚重輯。四、《洪氏唐石經館叢書》本。光緒六年（一八八〇）洪汝奎公善堂彙刻。五、《西京清麓叢書》本。清同治至民國間賀瑞麟輯，題爲《周子全書》。六、清光緒十三年（一八八七）刻《周子全書》本。七、《叢書集成初編》本。一九三五年至一九三七年，上海商務印書館排印。八、《國學基本叢書》本。一九三七年上海商務印書館排印，題爲《周濂溪集》。

周敦頤（一〇一六——一〇七三），原名敦實，字茂叔，後人稱他爲濂溪先生。道州營道縣（今湖南道縣）人。父周輔成，官至賀州桂嶺縣令，於周敦頤十五歲時死去。周敦頤即隨母由營道去京師開封，投靠其舅父龍圖閣直學士鄭向。二十四歲時，因其舅父的蔭子關係，被朝廷任爲洪州分寧縣主簿，據說，在任時，善

於斷獄，受到邑人的稱贊。在任南安軍司理參軍時，因糾正一件錯案，被擢升爲郴州郴縣令。程顥和程頤的父親程珦，時任大理寺丞，知虔州興國縣，兼管南安，認識了周敦頤，以爲「知道者」，結爲好友，並令二程受學於周敦頤。嘉祐元年（一〇五六）至熙寧五年（一〇七二），先後在合州、虔州、永州、邵州等地任官。攝邵州事時，大興學校，復興孔學，享有一定的聲望，被譽爲清官和清高人士。宋寧宗時賜謚爲元公。《宋史》卷四二七有傳。朱熹《伊洛淵源錄》卷一，記載其生平事跡較詳。

周敦頤的著作據《宋史·藝文志》著錄只有《太極通書》一卷，《明史·藝文志》著錄有《周敦頤濂溪集》七卷，《明史·藝文志補》著錄《宋版周濂溪集》十三卷。周敦頤著作在流傳中其說不一，爭論較大。一般認爲其弟子潘興嗣在《濂溪先生墓志銘》中說「作《太極圖》、《易說》、《易通》數十篇，詩十卷」的情況是可信的。其中《太極圖》即是《太極圖》和《太極圖說》的合稱，《易通》即是《通書》，《易說》已佚，不可查考。

現存的周敦頤的著作反映其哲學思想的主要是《太極圖說》和《通書》。《太極圖說》只有二百六十四字，《通書》也只有四十章，比較簡括。但在朱熹編纂加注後就較係統了。因此，讀周敦頤的著作，朱熹解注不可不讀，也不可盡信。

《周子全書》的結構是：

卷一，《太極圖》、《太極圖解》和《朱子圖解》。前兩者即《太極圖說》，後者是朱熹對《太極圖說》的注解。

二卷，《諸儒太極論辨》。沒有周敦頤的著作，皆是朱熹與陸九淵等人有關解太極的書札答辨。

卷三，《諸子語類附見》。全是從《朱子語類》抄出有關對太極解釋的語錄。

卷四，《諸儒太極發明》。包括陳北溪《太極字義》、黃勉齋《中庸太極體用說》、度正《書晦庵太極圖解

後》、薛文清《讀書錄·論太極圖》。

卷五、卷六，《通書》四十章、朱熹《通書解》和《朱子書答語類附見》。

卷七，《諸儒通書論序》。搜集了胡宏、祁寬、張栻、朱熹等人爲《通書》作的序或跋。

卷八，《周子遺文並詩》。以周敦頤著作爲主，其中也有別人的題跋。

卷九，《周子遺事》。皆抄自他人語錄和對周敦頤的贊詞。

卷十至卷十三，《年譜》、《附錄諸記》和《歷代褒典》。都是別人的著作。

由於現存的經朱熹編纂的《周子全書》，又多是康熙四十七年(一七〇八)張伯行參校的《正誼堂全書》本，所以除朱晦庵等宋人的注解之類摻入外，又有元、明時代的文字摻入。由此可見，名爲《周子全書》實爲周敦頤研究資料的彙編。

在周敦頤的著作中，《太極圖》和《太極圖易說》是用象數學說明世界是怎樣生成的，是用儒家的《易》說來解釋道教的《太極圖》的。周敦頤在這裏提出了宇宙萬物形成過程的理論。「無極」是宇宙萬物最根本的實體，原始統一體太極、陰陽二氣、金、木、水、火、土等五行直至千差萬別的事物都是由無極分化出來的。周敦頤宇宙論的特點是把「無極」和「太極」這兩個觀念聯結起來，並把「無極」置於「太極」之前。「太極」在先秦哲學中一般指自然之「天」，而「無極」即《老子》書中所說的「無」、「無物」。在周敦頤看來，「太極」不是天地萬物的根源，而是「無極」的第一個派生物。所以，「無極」生「太極」，生天地萬物，實質就是以精神性的東西作爲世界的本原。

《通書》中的《誠上》、《誠下》和《誠幾德》是闡明其「誠」說的。其人性論和主靜的理論，主要在《通書》的

《師》、《聖學》、《順化》、《禮樂》、《樂中》諸章之中。由於上述內容具有不可分割的內在聯繫，所以在此一併作一簡單介紹。周敦頤認爲「誠」是人和宇宙本體的合一。這包含兩方面的內容：一是客觀地說，誠是宇宙本體在人的完全體現，二是主觀地說，誠是人的主體精神向宇宙本體的超越和復歸。只有這兩方面的內容結合起來，才是誠的全部內容。周敦頤在《通書》中不言無極，而把宇宙的本原稱作太極，或者叫做乾元，它是萬物和性命之所由產生。誠是太極所派生的德性，通乎萬物和性命之中，因此具有最高的德性，是寂然不動的大本，它既是宇宙的中心，又是聖人之本，還是性命之源。因此說，周敦頤的「誠」論是宇宙論、性論、道德論的結合。在《通書》中，「誠」代替了「無極」的地位。

周敦頤認爲人性有剛、柔、善、惡、中五品。由於剛、柔與善、惡相結合，成爲剛善、剛惡、柔善、柔惡，再加上中，形成五品。五品實際上還是善、惡、中三品。他認爲，剛善、柔善也還不是最高的人性，最高的是中，「惟中也者，和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。」而中也就是「誠」在人性中的體現，所以「聖人」所立的「人極」就是「中正仁義而主誠」。這是周敦頤的人性論。

周敦頤還論述了宇宙中的動靜問題。在《太極圖說》和《通書》中，他談到陽動陰靜、動而無動、靜而無靜，但其歸宿是「主靜」，是「靜則止」，要「慎動」。雖然「四時運行，萬物終始，混兮辟兮，其無窮兮」，宇宙是運動變化的，但是他認爲其歸宿是「寂然不動」的誠。

周敦頤的道德修養觀「主靜」論，與其宇宙論中的動靜觀一脈相承。他認爲修養方法包括「靜虛」與「動直」兩方面。「靜虛」是主體自身排除感性欲望所呈現的純而無雜的精神狀態，清明而無不通，這就是「誠」與「神」（「神」即對「誠」的感應神妙之處）的境界。「動直」則是指主體精神的外現，即公而無私。「靜」並不

是不動，而是靜而能動，靜中有動。這是「神」的動靜，並不是物之動靜，故其動則合於「中正仁義」。「靜虛」和「動直」結合起來，就是「主靜」說的全部內容。（徐儀明）

皇極經世

〔北宋〕邵雍

《皇極經世》，又名《皇極經世書》，十二卷。北宋邵雍撰。通行本有：明《正統道藏》本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本等。另外，還收入《邵子全書》。

邵雍（一〇一一——一〇七七），字堯夫，共城（今河南輝縣）人。曾隱居蘇門山百源之上，稱之爲百源先生，與周敦頤、張載、程顥、程頤同稱北宋五子，所居自稱爲「安樂窩」，屢授官不赴。熙寧十年（一〇七七）病卒，贈秘書省著作郎，謚康節。著作尚有《漁樵問對》、《伊川擊壤集》等。《宋史》卷四二七有傳。

據程顥在《邵堯夫先生墓志銘》中說：「先生有書六十二卷，命曰《皇極經世》」。其子邵伯溫編爲十二卷，六十四篇。首六卷《元會運世》凡三十四篇，次四卷《聲音律呂》十六篇，次二卷《觀物內篇》凡十二篇，《觀物外篇》凡二篇。前六十二篇是邵氏自著，末二篇是門弟子所記，書中有多種圖式，用以推衍義理。

《皇極經世》是北宋象數學的代表著作。全書十二卷，各代表着不同事物的「數」，從而構成一個象數

係統。據邵伯溫所述，其一之二則總元、會、運、世之數，《易》所謂天地之數也。三之四以會經運，列世數與歲甲子，下紀帝堯至於五代曆年表，以見天下離合治亂之跡，以天時而驗人事者也。五之六以運經世，列世數與歲甲子，下紀帝堯至於五代，書傳所載興廢治亂得失邪正之跡，以人事而驗天時者也。自七之十則以陰、陽、剛、柔之數，窮律、呂、聲、音之數，窮動，植、飛、走之數，《易》所謂萬物之數也。其十之十二則論《皇極經世》之所以爲書（引自蔡元定《皇極經世指要》）。

從此結構中可見，邵雍認爲宇宙間的一切都有「數」，而這「數」就是由他所編造的象數的形式。他把象數係統說成是最高法則，一切事物都是按照他所推衍的象數所構成並發生變化的。爲此邵雍作了許多圖象，進行煩瑣的推論，此書所附的圖象也有些是後人增補的。這種虛構的先天圖式，則是從《周易》六十四卦推衍而來的。據蔡元定《皇極經世指要》說：「天地之數窮於八八，故元、會、運、世、歲、月、日、辰之數極於六十四」。

《皇極經世》總名爲《觀物篇》（見徐必達《邵子全書序》）。在物和我的關係上，提出「反觀」的認識方法，認爲「觀」是「不以我觀物」的，如果「以我觀物」，則由於人的感覺和思維（心）有其局限，而不能達到真正的「觀物」。在《觀物內篇》中說：「夫所以謂之觀物者，非以目視之也，非觀之以耳聽之也，非觀之以心，而觀之以理也。」主張只有「觀之以理」，以「心」來體會物之理，才能「以一心觀萬心，一身觀萬事，一物觀萬物」。除了「以理觀物」，還提出「以物觀物」，「聖人之所以能一萬物之情者。謂其聖人之能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也，既能以物觀物，又安有我於其間哉！」（《觀物內篇》之十二）。邵雍思想體系中的「物」的含義有二，一指客觀事物，另一指由「道」所派生之「物」，所謂「以

道生天地，則天地亦萬物也」。通過「以物觀物」來說明「道」是天地萬物的本源。

《皇極經世》中有關太極與道、神、心等概念的解釋，較多的是在《觀物外篇》裏保存着。「生天地之始，太極也。」「太極，道之極也。」認爲「道」是產生萬物的根源，而「道」存在於「太極」之中。至於說「神」這概念。《觀物外篇》之六說：「太極一也，動而生二，二則神也」。「神」指陰陽的動靜變化。關於「心」的概念，《觀物外篇》之二說：「先天之學，心法也。故圖皆自中起，萬化萬事，生乎心也。」這個「心」並不專指人心，也指「太極」。如說「心爲太極」（《外篇》十二），又稱「天地之心者，萬物之本也」（《外篇》之六）。此外，「心」又指作爲思維器官的心。「凡言知者，謂其心得而知之也，言言者謂其口得而言之也。既心尚不得而知之，口又惡得而言之乎。以心不可得知而知之，是謂妄知也。以口不得言而言之，是謂妄言也，吾安又能從妄人而行妄知妄言者乎。」（《觀物內篇》）說明不是一切事物都能被「心」所認識的，如果還未被認識的事物而自認爲已經認識了，這是「妄知」。

關於「性」與「理」的概念，《觀物外篇》之六說：「天使我有之謂命，命之在我之謂性，性之在物之謂理。」又說「所以謂之理者，物之理也。所以謂之性者，天之性也」（《內篇》之三）。其所謂「性」的解釋，仍是《中庸》「天命之謂性」的發揮。但是在講到「物之理」時，還承認具體的「物之理」是事物的自然屬性的表現，有如日月星辰、水火土石八種現象。不過，在「物之理」之上，還有「道」和「太極」支配着。

《皇極經世》卷十一，集中地論述了現世的人類社會已盛極而衰，將歷史分爲「皇、帝、王、霸」四個時期。認爲三皇、五帝、三王、五伯這一段先秦的歷史就是一個小循環。從皇到伯是退化的過程，三皇是「能大、廣大悉備而固爲固有者」，五帝是「能知其天下之天下，非己之天下者」，三王是「能以功正天下之不正者」，而

五伯則只「借虛名以爭實利」。但認爲先秦的皇、帝、王、伯都各有其道，是「聖人之時」。可是進入到戰國以後的歷史就是「七國冬之餘冽也，漢王而不足，晉伯而有餘，三國伯之雄者，十六國伯之叢者也，南五代伯之乘也，北五朝伯之傳舍也……唐季諸鎮之伯日月之餘光也，後五代伯之日未出之星也。」以此論證歷史是一代不如一代。

《皇極經世》問世後，二程弟子尹焞說：「康節之學本是經世之學，今人但知其明《易》數，却小了他學問」（引自《邵子全書》卷二十四）。朱喜認爲此書類似揚雄的《太玄》，「康節之學似揚子云」，又說「《易》是卜筮之書，《皇極經世》是推步之書，……其書與《易》自不相干。」（《朱子語類》卷一〇〇）南宋黃震批評邵雍之書說：「康節說伏羲八卦近於附會穿鑿之疑。」（《黃氏日鈔》卷六《論周易》）。宋以後，明清以來推崇《經世》的有明黃畿，其稱「邵子之學，其仲尼之學乎！仲尼之道，其伏羲之道乎！」（《皇極經世書傳》序）清王植說：「邵子內聖外王之學，其於天地萬物之理究極奧蘊，古今治亂興廢之由，洞如指掌」（《皇極經世全書解·書意》）。《經世》一書爲邵雍一派的象數學的經典，流傳、影響較大。

此書的注解，較著名的有宋張行成的《皇極經世索隱》、明黃畿的《皇極經世疏傳》、清王植的《皇極經世直解》等。（潘富恩）

張載集

〔北宋〕張載

《張載集》，又名《張子全書》、《張橫渠集》等，十五卷（另作十二卷等）。其中有的部分則另有單行本傳世。北宋張載著。此書有的爲張載自己所撰，有的爲後人記錄搜集編纂。其通行本係何時何人所編，過去很少有人注意，清四庫館臣謂「此本不知何人所編」。據今人張岱年先生考定爲成於明萬曆間沈自彰之手，此說可信（詳中華書局一九七八年點校本前張文）。但以後此書的諸種本子在卷數及內容上仍不盡相同。現在流傳的此書版本不下十數種，通行本有：明萬曆四十八年（一六二〇）沈自彰鳳翔府官刻本、明徐必達刻本、清初翻刻本，郿縣本、清順治十年（一六五三）喻三畏刻本、清康熙元年（一六六二）李月桂刻本、清康熙五十八年（一七一九）朱軾刻本、清乾隆間《四庫全書》抄本等，其中明萬曆本，清初官刻本、康熙本皆爲善本。

張載（一〇二〇——一〇七七），字子厚，鳳翔郿縣（陝今西眉縣）橫渠鎮人。因長期在家鄉講學，學者稱橫渠先生。仁宗嘉祐間進士，歷任祁州司法參軍、丹州雲巖縣令、簽書渭州判官公事、崇文院校書、同知太常禮院等職。青年時代喜讀兵法，欲結客收復洮西失地。宋夏戰事起，上書謁范仲淹，仲淹責之曰：「儒者自有名教，何事於兵？」因勸讀《中庸》。以後又泛濫於佛道和諸子百家之學，注意當時的天文、曆算、醫

學等自然科學的研究，再反求於儒經，建立起自己的哲學體系，成爲宋代理學中「關學」的創始人。著作有《正蒙》、《易說》、《經學理窟》、《語錄》，已收入《張子全書》；另外，其《文集》已散失，《橫渠春秋說》、《橫渠孟子解》、《信聞記》等數種已亡佚。事跡見呂大臨《橫渠先生行狀》（《伊洛淵源錄》卷六）、《宋史》卷四二七、《宋元學案》卷十七、武澄《張子年譜》（見《西京清麓叢書》）等。

《張載集》爲張載的文集。其中包括：《正蒙》，這是張載最重要的著作，他的哲學思想主要體現在這部書中，其中第十七篇《乾稱》的首節又名《西銘》，是張載倫理思想的精粹，歷代有不少單行注本；《橫渠易說》，是張載的《易》學著作，反映他的一部分哲學思想；《經學理窟》，是反映張載社會政治思想的著作，其中主要討論井田、宗法、禮制等內容；《張子語錄》是張載的講學語錄；《文集佚存》是留存的一部分文集。

《張載集》中最爲重要的著作是《正蒙》（包括《西銘》在內），它構成了張載從宇宙論到倫理學的思想體系結構，因此這裏主要介紹這部著作。

《正蒙》一書是張載自神宗熙寧三年（一〇七〇）至熙寧九年（一〇七六），化了七年時間撰著而成的，從書名到內容均爲他本人自定，先由他出示於門人。以後在他首肯下，其門人蘇昞爲讓讀者便於「成誦」這部艱深難懂的著作，於宋哲宗元祐二年（一〇八七）最後釐定爲十七篇的世傳本《正蒙》。蘇昞的釐定只是「輒就其編，會歸義例，略效《論語》、《孟子》，篇次章句，以類相從」（《正蒙》蘇昞序），但絲毫沒有改變張載原本的內容和本義，因此《正蒙》歷來被視作有係統的張載哲學代表作。

《正蒙》全書十七篇：《太和篇第一》，總論天人萬物皆本一氣之旨；《參兩篇第二》，從「一物兩體」之氣，論宇宙天體演化之理；《天道篇第三》，從「天道」推出「聖德」，申明「性與天道合一」即「聖人之學」；《神化篇

第四》，論證「陰陽之氣」的運動變化與人的「窮神知化」；《動物篇第五》，統論人、物（動植）生化之理；《誠明篇第六》，專論人性與「盡性窮理」問題；《大心篇第七》，分析盡心致知之要；《中正篇第八》，博引《論語》、《孟子》，論學者「中道而立」的篤行功夫；《至當篇第九》，申論前篇「修己安人」、「下學上達」之旨。《作者篇第十》，釋《論語》、《孟子》聖賢治國安民、「制法興王」之道；《三十篇第十一》，釋《論語》、《孟子》有關孔顏爲學之路；《有德篇第十二》，釋《論語》、《孟子》有關先哲「行修言道」之方；《有司篇第十三》，釋《論語》、《孟子》有關先王「足民」、「節用」的爲政之法；《大易篇第十四》，釋《周易》「一物兩體」而「合三才」之道；《樂器篇第十五》，釋《詩》、《書》諷諭「善教」之義；《王禘篇第十六》，釋「三禮」三代禮儀之實；《乾稱篇第十七》，總結全書，提出「民胞物與」倫理思想，批判佛道「天人二本」之失，申論其學「天人一氣」、「萬物本一」之得。

在世界觀上，張載在《正蒙》中提出了他的「氣」本論，並詳細地論述了「氣」和「太虛」與萬物的關係，「太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散爲太虛。」（《太和篇》）又說：「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾。」（同上）這裏所謂的「太虛」，不是別的，就是普通所謂天空。張載認爲天空只是「氣」散而未聚的原始狀態。充滿天空的都是「氣」，「氣」無形，但一切有形之物都隨着「氣」之聚散而變化。所以又說：「凡可狀皆有也，凡有皆象也，凡象皆氣也。」（《乾稱篇》）明白承認一切有形的東西連同散而無形的東西在內都是「氣」。「氣」是物質的，他把「氣」看作是第一性的。

既然「太虛」是「氣」散的形態，那麼，實際上就沒有所謂「無」了。一般所說的「由無到有」或「由有到無」，不過是「氣」的聚散，即由一種形態到另一種形態的轉化過程。因此張載又提出了物質不生不滅的命題：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽

謂之無？故聖人仰觀俯察，但云知幽明之故，不云知有無之故。」（《太和篇》）又說：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋于水。知太虛即氣則無無。」（同上）他從這個觀點出發，進而對道家的「虛能生氣」和佛教的「萬象爲太虛中所見之物」的觀點，分別加以了駁斥批判。

「氣」的本然形態既然是無形的「太虛」，那爲什麼有聚散的變化出現呢？張載認爲這是由於「氣」的內在本性使然。他說：「太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。」（《太和篇》）又說：「感者性之神，性者感之體。惟屈伸動靜終始之能一也。故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。」（《乾稱篇》）這裏所謂「太和」，是總合未分之氣，既氣之全，所謂「道」，是太和之氣變化流行的過程，所謂「感」，是性之妙用，即對立之相互推盪，所謂「性」，是感之本體，即是能感者，也就是屈伸動靜終始之能，所謂「浮沉、升降、動靜、相感之性」，即是屈伸動靜終始之能，也就是涵有內在對立之變動功能。因此，他又進一步把這種內在的本性概括爲「兩」的概念，建立了他的「參兩論」的樸素辯證法學說。他說「兩不立，則一不可見；一不可見，則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。」（《太和篇》）「兩」就是指一切內部分裂爲對立的「兩體」或「二端」。他認爲「氣」所以能變化，由於氣是「一物兩體」，是陰陽兩體的合一。兩體合一就神妙，一中就兩就變化。他指出有形之物都是兩兩對立的，一切事物都不是孤立存在的，而是互爲同異，互爲屈伸，互爲有無，互爲終始的。他說：「一物兩體，氣也，一故神（原注：兩在故不測；兩故化（原注：推行於一）。」（《參兩篇》）神與化二者都是「氣」本身的運動形態。

張載特別强調自然的這種由二端的矛盾所生出的變化，既無目的性，也無意志性，而是自然自己的合

法則的運動過程，他說：「若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相盪，升降相求，絪蘊相揉，蓋相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。」（《參兩篇》）張載的「參兩論」已經認識到一切事物都循着由對立矛盾而運動變化的客觀規律，但他又認爲對立着的矛盾必然趨向和解，他說：「氣本之虛則湛一無形，感而生則聚而有象。有象斯有對，對必反其爲，有反斯有仇，仇必和而解。」（《太和篇》）「仇」是鬥爭，「和」是統一，張載認爲統一是絕對的，而鬥爭則是相對的，這是一種矛盾和解論。

在人性論方面，張載認爲「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」（《誠明篇》）這裏他把性分爲「氣質之性」和「天地之性」，認爲至善的「天地之性」是氣所固有的，是根本的，是萬物所共有（萬物之一源）的。而有善與不善的「氣質之性」，則是氣聚成特殊形體而後有的，是後天的，是各個體所私有的。實際上，他所說的「天地之性」是先驗的，帶有神秘的性質。他既然認爲「天地之性」是萬物所共有，那它就不會隨個體的生死而存亡，所以他說：「知死之不亡者，可與言性矣。」（《太和篇》）又說：「盡性然後知生無所得，死無所喪。」（《誠明篇》）並且批評告子「生之謂性」是「不通晝夜之道。」（同上）這樣他就把「天地之性」推論到「天道」上去了，「性與天道，不見乎小大之別也。」（同上）

與其人性論相一致，張載在認識論也提出了「聞見之知」與「德性之知」一對范疇。認爲「見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。」（《大心篇》）張載承認聞見之知的存在及其重要性，但又認爲聞見具有不能認識性理的局限性，於是提出一種先驗的、超聞見的認識，即「德性之知」也叫「天德良知」。達到「德性之知」的方法就是「大其心」，「大其心，則能體天下之物，物有未體，則心爲有外。世人之心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。」（《大心篇》）

從他的人性論中又引出了張載的道德學說。「天地之性」是與天地同體共性，而「氣質之性」則與有限、特殊的感性相關，人性由此二者組成，前者存在於後者，却又主宰、支配、統治後者。只有這樣人才是真正的人而不是動物，個體才能超越自身的有限感性的物質存在而推己及人。《乾稱篇》首段，也就是《西銘》，集中代表了張載的倫理思想：「乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故無天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼，聖，其合德、賢，其秀也。凡天下疲癃殘疾、惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊；濟惡者不才，其踐性，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏無忝，存心養性爲匪懈……富貴福澤，將厚吾之生也，貧賤憂戚，庸玉女於成也。存，吾順事；沒，吾寧也」。「孝」是張載道德論的最重要的規範，其含義不止孝敬父母。從人人同等，萬物共性出發，人應尊老撫幼，照顧鰥寡孤獨殘疾者，應普愛衆生，泛愛萬物。同時，孝事天地就是孝事君親，反過來孝事君親也就是孝事天地，這被論證爲是天經地義的道德義務。要求人們「窮神知化」、「存心養性」，致力於道德修養，不論富貴貧賤，樂天安命，活一天就盡一天孝道，到問心無愧地死去。《西銘》論證了大人、聖人與天地一體，論證了人間等級制度的合理性，因而得到了宋代理學家的一致贊賞，公認爲是一部重要的作品。但同時我們也應看到，《西銘》中所表達的民胞物吾」思想，在當時有一定的進步性，它是中國傳統文化中《禮運》大同思想的繼承和發展，對後世起過積極作用。

有關《張載集》和《正蒙》的研究著作主要有：明劉璣的《正蒙會稿》，高攀龍、徐必達的《正蒙釋》，明清之際王夫之的《張子正蒙注》，清王植的《正蒙初義》；張岱年的《張載——十一世紀中國唯物主義哲學家》

（湖北人民出版社一九五六年六月版），姜國柱的《張載的哲學思想》（遼寧人民出版社一九八二年九月版），陳俊民的《張載哲學思想及關學學派》（人民出版社一九八六年四月版）等。《張載集》的標點校勘則有中華書局一九七八年的排印本，此本對原來《張子全書》的卷次篇目作了合理改動，增補了各本書序、書目提要等材料，是目前最好的本子。（徐洪興）

洪範傳

〔北宋〕王安石

《洪範傳》，一卷。北宋王安石撰，收入《臨川集》。成書的確切年代已不可考，據同時代人陸佃說：「淮之南學士大夫宗安定（胡瑗）之學，予獨疑焉，及得荆公《淮南雜說》與其《洪範傳》，心獨謂然，於是願歸臨川之門」。陸佃於治平三年（一〇六六）成爲王安石學生，以此推斷《洪範傳》當爲嘉祐年間（一〇五六——一〇六六）的作品。

王安石（一〇二一——一〇八六），字介甫，號半山。撫州臨川（今屬江西）人。曾任揚州簽判、鄞縣知縣、舒州通判、提點江東刑獄等職。仁宗時，上《言事書》，要求「變更天下之弊法」，未被採納。神宗時，被召爲翰林學士、參知政事，後任宰相。推行新法，「制置三司條例司」作爲主持變法的機構，實行青苗、農田水

利、保甲、募役、方田均稅、均輸、市場等法，抑制土地兼併，促進農業生產。後因受以司馬光爲首的守舊派的反對，新政被廢除。提倡「新學」。文學上爲「唐宋八大家」之一。著作尚有《臨川集》、《臨川集拾遺》、《王文公文集》、《周官新義》等。《宋史》卷三二七有傳。

《洪範》原爲《尚書》中《周書》的一篇，是以原始五行說解釋自然和社會的重要文獻。王安石著《洪範傳》，「以劉向、董仲舒、伏生明災異爲蔽」，說明天人不相干，雖有災異不足畏懼。他通過爲《洪範》作傳注的形式，闡明了他的哲學觀點。

《洪範傳》認爲，水、火、木、金、土是存在於時空之中，具有一定形態和色、聲、臭、味等物理性質的五種物質元素，由於不同元素之間和同一元素的不同性質之間存在着差別和對立，因而五行既相生又相克，天地間的萬事萬物就是由既相互對立又相互統一的五種元素構成的。「天地之用五行也，水施之，火化之，木生之，金成之，土和之……萬物所以成也」。五行不僅是宇宙萬物的構成者，而且它們之間的對立推動了事物的變化。「五行也者，成變化而行鬼神，往來乎天地之間而不窮者也，是故謂之行」。以五行爲五種運動着的物質元素。

《洪範傳》還認爲事物之間的相對立（「耦」）是復雜的現象。「五行之爲物，其時、其位、其材、其氣、其性、其形、其事、其情、其聲、其臭、其味，皆各有耦，推而散之，無所不通。一柔一剛，一晦一明，有正有邪，有美有惡，有醜有好，有凶有吉，性命之理，道德之性，皆在是矣」。又說「耦之中又有耦焉，而萬物之變遂至無窮，其相生也，所以相繼也，其相克也，所以相繼也。」因此「有耦」、「有對」是帶有普遍性的，貫串於自然界、人事和一切事物，決定着事物的無窮變化。而事物的變化運動又各有其不同的形式。《洪範傳》說：「所謂木變

者何？灼之而爲火，爛之而爲土，此之謂變」，所謂土化者何？能熯、能潤、能敝、能斂、此之謂化。」，「所謂火革者何？革生以爲熟，革柔以爲剛，革剛以爲柔，此之謂革」……。認爲木的運動是「變」，土的運動是「化」，火的運動是「革」等，盡管不同事物各有其特殊的形式，但必須遵循着一定的規律，這叫做「道」，「道者，萬物莫不由之者也」（同上）。

正由於《洪範傳》認爲自然界和人事社會是有「道」支配的。人應該「繼天道而成性」。承認客觀規律的「道」而反對災異迷信，「世之言災異者，非乎？曰：人君固輔相天地以理萬物者也。天地萬物不得其常，則恐懼修省，固亦其宜也。今或以爲天有是變必由我是罪以致之，或以爲災異自天事耳，何豫於我，我知修人事而已。蓋由前之說則蔽而惑，由後之說則固而怠，不蔽不惑，不固不怠者，亦以天變爲己懼，不曰天之有某變必以我爲某事而至者，亦以天下之正理考吾之失而已矣。」

《洪範傳》提出貌、言、視、聽、思即所謂人之「五事」，認爲「明則善視，故作哲；聰則善聽，故作謀；睿則思無所不通，故作聖。」「五事以思爲主，而貌最其後也……思者，事之所成終而所成始也，思所以作聖也。」指出視和聽的作用，以視、聽放在思的前面，作爲思的源泉。又認爲人是由「學」到「聽」再到「思」，就能從「哲」到「謀」以至於「聖」。也就是「恭其貌，順其言，然後可以學而至於哲，既哲矣，然後能聽而成其謀，能謀矣，然後可以思而至於聖」。既然「聖人」是可學而成的，於是愚者也可以由學而成智者。故說「如是，則愚者可誘而爲智者，雖不可誘而爲智，必不使之詘智者矣，不肖者可革而爲賢也，雖不可革而爲賢，必不使之困賢者矣」。打破了「上智與下愚不移」的傳統看法。

《洪範傳》中也很自然地宣揚人君的最高統治權力。「三德者，君道也。作福，柔克之事也，作威，剛克

之事也……三德者，君之所獨任而臣民不得僭焉也者。有其權，必有禮以章其別，故惟辟玉食也。禮所以定其位，權所以回其政，下僭禮則上失位，下侵權則上失政，上失位則亦失政矣，上失位失政，人所以亂也」。論證人君威福兼施、剛柔並用的爲政之道的可行性。（潘富恩）

老子注

〔北宋〕王安石

《老子注》，二卷。已佚。北宋王安石撰。金李霖編《道德真經取集》、南宋彭耜編《道德真經集注》、元劉惟永編《道德真經集義》、明代焦竑編《老子翼》等集注本，均曾採擷王安石《老子注》佚文多條，使之得以部分保存。

從現存《老子注》的佚文，可以看出王安石是以氣一元論的觀點來解釋《老子》的學說思想的。他對《老子》哲學的最高範疇「道」的說明如下：

「道衝而用之或不盈。道有體有用，體者，元氣之不動；用者，衝氣運行於天地之間。其衝氣至虛而一，在天則爲天五，地地則爲地六，蓋衝氣爲元氣之所生，既至虛而一，則或如不盈。」（《道德真經集義》卷九第九引）表明道之體是元氣，道之用是衝氣的運用，衝氣爲元氣的一種表現。又說：「一陰一陽之謂道，

而陰陽之中有衝氣，衝氣生於道。道者天也，萬物之所自生。故爲天下母」（同上，卷十三第八引）。道是「天」（自然），也是元氣。衝氣是元氣中分化出來，萬物生於元氣，所以元氣是天下之本源。「道」本身不是具體有形之物，而是「恍惚」無形的，「道非物也，然謂之道，則有物矣，恍惚是也」（同上卷五第二十三引）。王安石解釋老子的「樸散則爲器」，說樸就是道。「樸者道之本而未散者也。……樸未散，則雖小，足以爲物之君」（同上，卷八第九引）。以爲樸就是未散的元氣，是構成萬物的原始材料。

《老子注》還闡述了自然界事物相互間的對立和統一的關係。「道一也，而爲說有二。所謂二者何也？有無是也。無則道之本，而所謂妙者也。有則道之末，所謂徼者也。」（《道德真經集義》卷一第十九引）認爲道就是「一」，是無形的元氣（無）和有形的萬物（有）的既對立又統一的關係。「蓋有無若東西之相反，而不可以相無。故非有則無以見無，而非無則無以出有，有無之變更出迭入，而未嘗離乎道，此則聖人之所謂神者矣」（同上）。事物的對立統一的關係如同東西之相反而不可以相無一樣，都是互以對立存在而存在的。這正如同美與惡一樣「善者惡之對也，有善必有其惡」，「無春夏之榮華，無秋冬之凋落」，「輕者必以重爲依，躁者必以靜爲主」（《道德真經集注》引）。

王安石在《老子注》中又進一步發揮了老子的「反者道之動」的事物相互轉化的觀點，他舉例說：「風之行乎太虛，可謂弱矣，然無一物不在所鼓舞，無一形不在所披拂，……水之託於淵虛，可謂弱矣，然處衆人之所惡，而攻堅莫之能克。……反非所以爲動。然有所謂動者，動於反也，弱非所以爲强，然有所謂强者，蓋弱則能强也。」（焦竑《老子翼》引）王安石强調事物的對立面互相轉化是普遍性的規律，同時也注意到事物轉化的條件，如「弱」本身須具有「能强」的條件，方能轉化爲强。

《老子注》中認爲自然界的變化是有其客觀規律的。如「陰陽代謝，四時往來，消息盈虛，與時偕行，故不召而自來」（《道德真經集義》卷十七第五引）。人們爲了認識客觀事物及其規律，必須持有客觀的態度，使認識與客觀世界的發展過程相適應。「物之出，與之出而不辭，物之入，與之入而不拒，」「與時推移，以物運轉」（《道德真經集義》引）。對於人事社會的道理和規律的認識，就得從各種具體的實際情況進行觀察「身有身之道，故以身觀身。家有家之道，故以家觀家。以至於鄉、國、天下」（同上，卷十二第十三引）。

王安石的《老子注》的原本已佚，但歷代研究整理《老子》書的學者，均亦輯集王氏《老子注》的佚文作爲重要的釋文之一。南宋學者晁公武說：「介甫平生最喜《老子》，故解釋最爲致意」。當代學者容肇祖根據《道德真經集注》、《道德真經集義》、《老子翼》等書所錄，輯爲《王安石老子注輯本》。（潘富恩）

二 程 集

〔北宋〕程顥 程頤

《二程集》，又稱《河南二程全書》，六十四卷。北宋程顥、程頤著，後人編輯。其中《河南程氏遺書》、《河南程氏外書》、《河南程氏文集》、《河南程氏經說》四種，在宋代均單獨刊行，也曾有人把它們合在一起刊行，稱《程氏四書》。《周易程氏傳》、《河南程氏粹言》兩種，在宋元時也都單獨刊行，明清兩代，人們才把它們和

前四種合併刊行，稱爲《河南二程全書》。二程著作，宋以來單行與合刻的版本很多。就《河南二程全書》而論，比較重要的有清康熙呂留良刻本、明萬曆徐必達刻本、清同治十年（一八七一）塗宗瀛刻本，尤以後者較善。一九八〇年，中華書局參照多種版本，擇善而從，將二程的全部著作以《二程集》爲書名編刊出版。

程顥、程頤爲同胞兄弟。兄程顥（一〇三二——一〇八五）字伯淳，後人稱其爲明道先生，俗稱大程；弟程頤（一〇三三——一一〇七）字正叔，後人稱其爲伊川先生，俗稱小程。河南洛陽人。生於仕宦之家。程顥於二十五歲時考中進士，步入宦海。初任地方官，略有政績。後任「權監察御史里行」。因上疏批評王安石新政，被調離京師改任地方官。神宗去世後，舊黨重新執政，被召回朝廷任事。未及赴任，就因病去世（見程頤《明道先生行狀》，《程氏文集》卷十一）；程頤雖從小受到的教育及其經歷大致與程顥相似，却沒有考中進士，並對科舉之業相當淡漠。直到神宗去世後，方以布衣受詔，擔任崇政殿說書之職，訓導年幼的哲宗。不久回洛陽，任管理太學分校的「判西京國子監」。元佑八年（一〇九三），哲宗親政，改元「紹聖」，以紹述神宗事業爲己任，於是盡黜舊黨，並斥爲奸黨，程頤亦在其列，遂削職爲民，貶至涪州，交地方官管制。這一期間，他完成了其最重要的學術著作《周易程氏傳》。元符三年（一一〇〇）四月赦免回洛陽，仍署理西京太學分校。但不久所恢復的官職被撤銷。病卒時，大部分門人因政治原因不敢爲他送葬（據朱熹《伊川先生年譜》《程氏遺書附錄》）。二程雖然或長或短地任過官職，但他們的主要精力在於從事學術活動，尤其是程頤。他們是洛學的共同創立者，而洛學後來成了中國封建社會的後期官方哲學——理學的主要組成部分。事跡見載於《河南二程全書》、《宋史·道學傳》、《宋史紀事本末》和朱熹《伊洛淵源錄》等。

《二程集》爲程顥、程頤言論和著述的彙編，所收以程頤居多。全書包括六大部分：

一、《河南程氏遺書》(簡稱《遺書》)。是二程的弟子們記下的二程語録，後來由朱熹加以綜合編定。

二、《河南程氏外書》(簡稱《外書》)。是《河南程氏遺書》的補編或續編。所以叫做「外書」，據朱熹說，是由於材料的來源比較雜，材料的可靠性也比較差的緣故。

三、《河南程氏文集》(簡稱《文集》)。是二程的詩文雜著。

四、《河南程氏經說》(簡稱《經說》)。是二程對一部分儒家經典的解說和發揮。

五、《周易程氏傳》(簡稱《易傳》)。是程頤對《易經》的注釋。

六、《河南程氏粹言》(簡稱《粹言》)。是二程弟子楊時(字龜山)「變語録而文之」，即用比較文雅的語言將二程(主要是程頤)的語言加以改寫而成，後來又由張栻重新編次。

在《二程集》中，程顥、程頤將「理」或「天理」作爲哲學的最高範疇。程顥曾說：「吾學雖有所授受，天理二字却是自家體貼出來。」(《外書》卷十二)公開宣稱這是前無古人的獨家創造。盡管「理」或「天理」這個詞早在先秦韓非的著作中已經使用，但作爲世界的本體，成爲造化之本，萬物之源，則確是二程的創舉。也正因爲這一點，後人才將二程看作是理學的奠基人。二程承認張載的氣化論，但反對把氣化作爲宇宙的本體。理由是「凡物之散，其氣遂盡，無復歸本原之理」，「天地之化，自然生生不窮」而「往來屈伸，只是理也」(《遺書》卷十五)。認爲氣是有聚散與生滅的，並不是永恒的絶對體。從本體論上說，「天下只有一個理」(《遺書》卷十八)，「理者，實也，本也。」(《遺書》卷十一)「所謂萬物一體者，皆有此理，只爲從那裏來。」(《遺書》卷二上)即只有理才是真實存在的唯一本體。

二程既强調「天下無實於理者」(《遺書》卷三)，但「理」又不能與具體實物混同，因此又說「理，無形也」

（《粹言》卷一），「天理云者，這一個道理，更有甚窮己？不爲堯存，不爲桀亡」。「這上頭更怎生說得存亡加減。是佗原無少欠，百理具備。」（《遺書》卷二上）從而把「理」界定爲體有而非無，形化而不空的絕對體。

在《二程集》中，倫理學說也占有十分重要的地位。二程從哲學本體論上對封建道德進行了論證，强調了封建倫理道德的普遍化和永恒性，說「父子君臣，天下之定理，無所逃於天地之間。」（《遺書》卷五）「父子君臣，常理不易。」（《遺書》卷二上）。因此，無論是誰都必須在思想和行動上自覺遵守封建倫理道德。其修養論的主要內容爲「主敬」「集義」說和存理滅欲論。二程的倫理學說既有禁錮人們思想，阻滯社會進步的消極作用，同時也相對穩定了封建社會的秩序，起着調節封建統治集團內部關係的作用。

程顥、程頤的著作，對於洛學乃至於整個宋明理學的形成與發展有着十分深遠的影響。他們的學說後來被朱熹所繼承和發展，稱爲程朱理學。二程的學說在他們死後被擡高到正統學術的地位，被後來的歷代封建統治者所接受和利用，統治中國思想界長達數百年之久。

有關《二程集》研究的著作，有潘富恩、徐餘慶《程顥、程頤理學思想研究》，徐遠和《洛學源流》，劉象彬《二程理學範疇研究》，盧連章《二程學譜》，《中州學刊》編的《二程思想研究文集》等。（徐儀明）

周易程氏傳

〔北宋〕程頤

《周易程氏傳》，又稱《伊川易傳》、《程氏易傳》、《周易傳》。《宋史·藝文志》著錄九卷，《東都事略》載六卷，宋時流傳有異，今通行四卷本是經過楊時校訂的。北宋程頤撰。成書於程頤被編管涪州期間（一〇九三——一一〇〇）。通行本有：清有乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、同治五年（一八六六）金陵書局刻《十三經讀本》本、清光緒九年（一八八三）江南書局刻本、清光緒中遵義黎氏日本東京使署影印元至正刻《古逸叢書》本、一九三五年至一九三七年上海商務印書館排印《叢書集成初編》本等。此外，還收入《二程集》（中華書局一九八〇年版）之中。

程頤少年時受《易》學於周敦頤，到晚年成《周易傳》，五、六十年之中，始終研究《易》學。胡安國論述程頤的學術，首先提到的就是他的《易》學，蓋因於此。程頤一生研究《易》學，晚年放歸田里，又編管涪州，在憂患之中著成此書。成書之後，遲遲不願流佈，雖經門人請求，仍密藏不露。直到寢疾臨終，才出以授門人尹焞、張繹。

《周易程氏傳》系統地論述了程頤的理學思想，是程朱學派的理學經典著作之一，其地位與朱熹的

《四書集注》同樣重要。尹焞認爲，此書是程頤平生用力最多的著作，它是程頤學術思想的代表作，任何記述程頤言論的《語録》都不能同《周易程氏傳》相比。程頤的一生踐履，完全體現了《易》的思想。他寫此書只是根據自己的踐履而寫成，是踐履的自然結果（參見《尹和靖集》）。

《周易程氏傳》由以下幾部分組成：

一、《易傳序》。闡明其作者以義理研究易學的宗旨。

二、《易序》。提出了一些對《易》的基本看法。

三、《上下篇義》。說明對《易》分爲上下篇的緣由。

四、《卷第一・周易上經上》。爲《乾》卦至《大有》卦的傳注。

五、《卷第二・周易上經下》。爲《謙》卦至《離》卦的傳注。

六、《卷第三・周易下經上》。爲《咸》卦至《升》卦的傳注。

七、《卷第四・周易下經下》。爲《困》卦至《未濟》卦的傳注。

在《周易程氏傳》中，程頤以天理爲基礎，論述天地萬物得天理而「常久不已」，「生生無窮」的理學體系。首先在《易傳序》中，程頤以「體用一源」論證了宇宙萬象本來具備於萬理之中，而「萬理」又都來源於「天理」，即「萬物只是一個天理」，也就是說，天理產生並支配一切。他在論及《周易》體例時曾提出「隨時變易以從道」。道和理都是陰陽卦象和物象變化的法則，道是動態的歷程，規律和方式，理則是靜態的內在形式結構。《程傳》釋賁卦《彖》文「文明以止，人文也」，曰：「陰陽剛柔相文者，天之文也。止於文明者，人之文也。止謂處於文明也。質必有文，自然之理，理必有對待，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有質則有文。

一不獨立，二則爲文，非知道者孰能識之？天文天之理也，人文人之道也。」這是說，陰陽對立之象乃是陰陽對立之理的顯現。在釋恒卦《彖》文「觀其所以恒而天地萬物之情可見矣」時，又說：「此極言常理。日月陰陽盈縮故能久照而不已。得天，順天理也。四時，陰陽之氣耳，往來變化，生成萬物，亦以得天故長久不已。聖人以常久之道，行之有常，而天下化之以成美俗也。觀其所恒，謂觀日月之久照，四時之久成，聖人之道所以能常久之理，觀此則天地萬物之情理可見矣。天地常久之道，天下常久之理，非知道者，孰能識之。」這是說，日月能久照，是因爲其順天之道，四時能生成萬物是因其順天之理。陰陽二氣爲有形之物，盈虛消長爲無形之理，有形之氣只有順其無形之理，方能永恒存在，發揮其功用。這樣陰陽之理或陰陽之道就成了陰陽二氣或陰陽二物存在的根據，這就是程頤在《易說·繫辭》中所說的「有理則有氣」。程頤又說：「所以陰陽者是道」，將形而上之道視爲陰陽二氣及其開闔感應的生物成物活動的前因。這些內容構成了此書的自然哲學。

《周易程氏傳》在闡發其政治哲學時，將「天地革」與「湯武革命」看成是自然和社會發展的規律。它發揮了《易傳》關於「革」的思想。在注困卦上六時說：「困極則有變困之道」，注臨卦時說：「自古天下安治，未有久而不亂者」，看到了「物極則反」，「事極則變」，承認變革是事物的發展規律。程頤在釋革卦時說：「革爲水火相息之物。水滅火，火涸水，相變革者也。……乃火在下，水在上，相就而相克，相滅息者，所以爲革也。」《伊川易傳》在對「息」加以解釋時說息既「爲止息，又爲生息」，「物止而後有生，故爲生息。革之相息，謂止息也。」顯然，這些看法包含了把變革看成是矛盾雙方相克相生，通過鬥爭而轉化的過程。在釋《序卦傳》「井道不可不革，故受之以革」時說：「井之爲物，存之則穢敗，易之則清潔，不可有革也。」「弊壞而後革之，革之

所以致其通也，故革之而可以大亨。」表明程頤是將變革視爲事物獲得新生和發展的必要手段。關於如何「革」，他說：「革者，變其故也。變其故，則人未能遽信，故必已日，然後人心信從。……弊壞而後革之，革之所以致其通也。」「變革，事之大也，必有其時，有其位，有其才，審慮而慎動，而後可以無悔。」反映了程頤對於政治變革所取的慎重、保守的態度。

《周易程氏傳》還論述了以「安於義命」爲原則的人生哲學。其在釋未濟卦時說：「居未濟之極，非得濟之位，無可濟之理，則當樂天順命而已。」其釋困卦《象》文時說：「君子當困窮之時，既盡其防慮之道而不得免，則命也。當推致其命以遂其志。知命之當然也，則窮塞禍患不以動其心，行吾義而已。苟不知命，則恐懼於險難，隕獲於窮厄，所守亡矣，安能遂其爲善之志乎？」這是說要順天理和天命行事，安於義和順於命是一致的，義是應做的事，命是天命，命亦即正理，失義即失正理，亦即不順命。安於義命是作爲人處於患難的一種生活態度而提出來。它的實質是服從天理，所以它具有將人們的政治生活和日常生活都置於天理支配之下的意義。在釋習坎卦時說：「君子處險難而能自保者，剛中而已。剛則才足自衛，中則動不失宜。」釋大過卦象文說：「君子所以大過人者，以其能獨立不懼，遁世無悶也。」這些都是講守正德而不失的。伸道免禍，固守其節，剛中自保，獨立不懼，遁世無悶，這些都屬於所謂正德。其中包含了一些傳統的優秀的精神和操守。書中還論述了謙巽：「有其德而不居，謂之謙。人以謙巽自處，何往而不亨乎，」「君子志存乎謙巽，達理，故樂天而不竟，內充，故退讓而不矜。安履乎謙，終身不易。自卑而人益尊之。自晦而德益光顯，此所謂君子有終也。在小人則有欲必竟，有德必伐。。雖使勉慕於謙，亦不能安行而固守，不能有終也」。又釋漸卦《象》文曰：「求安之道，唯順與巽。若其義順正，其處卑巽，何處而不安，」與關於義命

的論述一樣，《伊川易傳》關於謙巽的論述都是缺乏奮進鬥爭精神的，前者根本上强調的是順於天理，後者强調的是自處卑巽，這些都根源於理學對封建秩序的强調。

程頤通過傳注《周易》，構築了這個龐大的理學思想體系，奠定了程朱學派的理論基礎，對後世理學的發展具有重要意義。（徐儀明）

潛虛

〔北宋〕司馬光

《潛虛》，一卷。北宋司馬光撰。成於司馬光居洛期間，即神宗熙寧四年（一〇七一）至元豐八年（一〇八五）之間。通行本有：《四庫全書》本、《唐宋叢書》本、《知不足齋叢書》本、《四部叢刊三編》本、《叢書集成初編》本等。收入《宋元學案》卷八《涑水學案》。

司馬光（一〇一九——一〇八六），字君實，陝州夏縣（今屬山西）涑水鄉人，世稱涑水先生。少聰穎好學，仁宗寶元初，中進士甲第。歷官直秘閣、開封府推官、天章閣待制兼侍講、知諫院、翰林學士、御史中丞等職。反對王安石變法，稱「祖宗之法不可變」。謂：「天地不易也，日月無變也，萬物自若也，性情如故也，道何爲而獨變哉？」（《迂書·辨庸》，載《溫國文正司馬公文集》卷七十四）因而出知永興軍。神宗熙寧四年

（一〇七一），判西京御史臺，自此退居洛陽十五年，主編《資治通鑑》，元豐七年（一〇八四）成書。元豐八年（一〇八六），哲宗即位，太皇太后高氏臨朝，拜尚書左僕射兼門下中書侍郎、知樞密院事，主持朝政，盡廢新法。卒後，贈太師、溫國公。謚文正。於學無所不通，惟不喜釋、老，曰：「其微言，不能出吾書；其誕，吾不信也。」（《宋元學案》卷七《涑水學案上》）但認爲老子的「無爲自然」，釋氏的「空」於「無利欲之心」可取。持「性善惡混」說，認爲人性中因善惡多寡不同而有聖人、中人、惡人之分，這都是由天命所定的。晚年喜象數學。朱熹將他列爲北宋道學「六先生」之一。著作另有《溫國文正司馬公文集》八十卷、《稽古録》二十卷、《注古文孝經》一卷、《易說》三卷、《注繫辭》二卷、《注老子道德經》二卷、《注太玄經》八卷、《大學中庸義》一卷、《注揚子》十三卷、《文中子傳》一卷等凡二十種，五百餘卷。事跡見《司馬溫公神道碑》（載《經進東坡文集事略》卷五十五）、《宋史》卷三百三十六《司馬光傳》、《宋元學案》卷七、卷八《涑水學案》上下等。

《潛虛》的成書情況，據清王梓材說：「朱子《跋張氏《潛虛圖》》與晁氏《讀書志》，皆言《潛虛》多有闕文，其無闕者，泉州本也。吳禮部《潛虛後序》稱初得全本，又得孫氏、許氏闕本。蓋溫公本未成書，今亦無從審其何者爲闕，只得録其全文。」可見，司馬光死後，《潛虛》有兩種本子流傳：闕文本和全本。但司馬光是否寫完全書，亦無定論。看來今本是兩種本子的匯合，後人在連綴體系方面可能有所附益，但基本上保持了司馬光原著的舊貌。

張敦實在《潛虛發微論》中說：「《玄》以準《易》，《虛》以擬《玄》。子雲作《太玄》，所以明《易》也；溫公作《潛虛》所以明《玄》也。」司馬光非常崇拜揚雄，他在《談玄》中說：「揚子真大儒者耶！」「觀《玄》之書，昭則極於人，幽則盡於神，大則包宇宙，細則入毛發，合天地人之道以爲一。……天下之道，雖有善者，其蔑以易

此矣！」（《文集》卷六十八）因此他倣效《太玄》寫了《潛虛》。司馬光把「虛」看作世界的本原，書名《潛虛》。有探索世界的隱秘本原的意思。書的開篇就寫道：「萬物皆祖於虛，生於氣，氣以成體，體以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命。古虛者，物之府也；氣者，生之户也；體者，質之具也；性者，神之賦也；名者，事之分也；行者，人之務也；命者，時之遇也。」

這是通貫《潛虛》的總綱。書中反復寫道，「萬物皆祖於虛」，「人之生本於虛」，「業終則返於虛」。可見「虛」是始元與歸宿，是「物之始終」。但它並非實存的東西，而是「物之府」，也就是可以產生萬物的虛空。萬物「祖於虛，生於氣」，虛是來源，氣是質料，進而才演化出物的體、性、名、行、命等等。「虛」是一種無形無象的非物質的始因與歸宿，而有形的氣、體、性、名、行、命等，都根源於「虛」。「虛」是司馬光哲學的最高範疇。「虛」與「理」、與「道」則又是相通的。他說：「是不是，理也；才不才，性也；遇不遇，命也。」（《溫公迂書·性理命》，《文集卷七十四）又說：「君子之學，爲道乎？爲文乎？夫唯文勝而道不至者，君子惡諸。」（《溫公迂書·斥莊》《文集》卷七十四）可見，司馬光所說的「虛」也就是理學家所說的「理」或「道」。

《潛虛》全書，由義理、圖式、術數三部分組成。在義理部分，主要是以五行（水、火、木、金、土）爲基礎，吸收了陰陽、易卦、筮占的基本思想，構造了天地萬物生成與演化的宇宙秩序。

溫公鑒於《太玄》講義理太多，難於擴大影響，因此他採用儒家「神道設教」的方法，煞費苦心地創造了一套獨特的圖式、術數。而圖式與術數又是常常結合在一起，也可稱做圖數。書中按照氣、體、性、名、行、命的序列，分爲六圖，其中《行圖》又包含《變圖》和《解圖》，多了兩式，因而就有了六圖八式。如《氣圖》主要是圖解「萬物皆祖於虛，生於氣」。從數的演變來說，一、二、三、四、五相加爲十五，是生數；六、七、八、

九、十相加爲四十，是成數。生成之數相加爲五十五，這就是《易傳》說的天地之數。溫公認爲任何體系只要符合五十五的序列，就說明它是合理的。其他如《體圖》是圖解「氣以成體」的。司馬光根據《氣圖》和天地之數五十五，把人分爲十等：「一等象王，二等象公，三等象岳，四等象牧，五等象率，六等象侯，七等象卿，八等象大夫，九等象士，十等象庶人」，壘成一個寶塔形。從一等到十等，共有五十五個體，正符合天地之數，因而是不可變易的。實際是構造以象數爲形式的封建等級結構圖。《性圖》主要是圖解「體以受性」的，五行之性是不變的，從而證明天地之道也是不變的。《名圖》是圖解「性以辨名」的，即辨名分，主教化，行治道。以下各圖主要根據《名圖》製作出來，圖解「名以在行，行以俟命」之意。《行圖·變圖·解圖》是摹仿易卦繫有卦辭、爻辭，在各個名下也編了一套解說辭，以便在算卦時查閱。最後在《命圖》中按他規定的算卦方法求得一個數，按所得的名和數從圖中查出吉、臧、平、否、凶的斷語。這套算卦的方法也是從《易傳》中的筮法摹仿、變通而來的。

《潛虛》是反映司馬光哲學思想的主要著作。它以簡約的文辭和虛玄的形式論證封建統治秩序的合理性和永恒性。同時也隱晦地反映了司馬光世界觀的矛盾，比較集中地體現了他晚年的哲學觀點。《潛虛》由於太晦澀難懂，因此長期淹沒在故紙積塵之中，對後世的影響不大。

有關《潛虛》的研究著作，主要有：宋張敦實撰《潛虛發微論》十篇，附於《四部叢刊》影印「鉄琴銅劍樓」藏影宋鈔本；清蘇天木撰《潛虛述義》四卷附《考異》一卷，收於《叢書集成初編·哲學類》；清盧文弨撰《潛虛校正》，收於《抱經堂叢書》；清焦袁熹撰《潛虛解》一卷，收於《叢書集成初編·哲學類》；中華書局一九八六年版點校本《宋元學案》對《潛虛》作了標點校勘（收在卷八《涑水學案下》）。（洪　波）

夢溪笔談

〔北宋〕沈括

《夢溪筆談》三十卷(其中《筆談》二十六卷,《補筆談》三卷和《續筆談》一卷)。北宋沈括撰。由於本書的內容經過後人的陸續增補,故成書年代已不可確考。主要版本:一、宋乾道二年(一一六六)楊州卅學本。二、明弘治乙卯(一四九五)徐瑤華容刊本。三、明崇禎辛未(一六三一)馬元調刊本。四、清光緒三十二年(一九〇六)番禺陶氏愛廬刊本。五、一九三三年渭南嚴氏刊本。六、一九三四年《四部叢刊》續編影印明復宋本。七、一九八七年上海古籍出版社胡道靜校注本。

沈括(一〇三一——一〇九五),字存中,杭州錢塘縣(今浙江杭州)人。初任海州沭陽縣(今江蘇沭陽)主簿,代理東海縣(今江蘇東海)令、宣州寧國縣(今安徽寧國)令、陳州宛丘縣(今河南淮陽)令。宋仁宗嘉祐八年(一〇六三)舉進士。神宗熙寧(一〇六九——一〇七七)中,參與王安石變法,官至翰林學士、龍圖閣侍制。後坐議城永樂事,謫均州團練副使。復光禄寺少卿,分司南京,卜居潤州(今江蘇鎮江)以終。《夢溪筆談》中的「夢溪」就是他晚年的居住地。著作見存的尚有《孟子解》一卷、《圖書歌》一卷、《蘇沈良方》十卷,殘缺的有三種:即《乙卯入國奏請》(在續資治通鑑長編》中引了一部分)、《忘懷録》三卷(《說郛》中保存了部分)、

《長興集》四十一卷(缺二十二卷)，亡佚的有三十二種，即《樂論》一卷、《樂器圖》一卷、《三樂譜》一卷、《樂律》一卷、《春秋機括》一卷、《熙寧詳定諸色人廚料式》一卷、《諸敕式》二十四卷、《諸敕格式》三十卷、《天下州縣圖》一部、《清夜録》一卷、《熙寧奉元曆》七卷、《熙寧奉元曆經》三卷、《熙寧奉元歷立成》十四卷、《熙寧奉元歷備草》六卷、《比較交蝕》六卷、《熙寧晷漏》四卷、《易解》二卷、《喪服後傳》、《左氏記傳》五十卷、《字訓》、《南郊式》一百一十卷、《閤門儀制》、《使契丹圖鈔》一卷、《懷山録》一卷、《修城法式條約》二卷、《茶論》、《靈苑方》二十卷、《沈存中詩話》、《集賢院詩》二卷等。《宋史·沈括傳》説："括博學善文，於天文、方志、律隙、音樂、醫藥、卜算無所不通，皆有所論著。"這樣的通才在當時是不多的。

《夢溪筆談》是一部自然科學的百科全書，反映了當時我國科學技術的最高成就。其中如天文學上的「十二氣曆」，數學中的隙積術和會圓術，物理學中偏磁角的發現，化學中的的膽水煉銅法和石油的定名，綜合利用，以及地質學上的發現，在世界上都是遥遥領先。雖然本書不是專門的哲學論著，但其中包含了大量的自然科學唯物主義思想，在中國哲學史上佔有一定的地位。

今本《夢溪筆談》共分故事、辯證、樂律、象數、人事、官政、權智、藝文、書畫、技藝、器用、神奇、異事、謬誤、譏謔、雜志、藥議等十七目，共六百零九條。其中記載自然科學和社會科學的材料約佔總條數的三分之二以上，具有重要的研究價值。

沈括的哲學思見主要表現在他的自然科學研究中，通過《夢溪筆談》一書可以歸納爲以下幾個方面：

一、以「氣」爲本的自然觀。沈括説，「陰陽消長，萬物生殺變化之節，皆主於氣而已」，認爲世界的本原是物質性的「氣」，而不是精神性的「理」。他從物理、化學的角度，對「氣」作了進一步的説明："如細研硫

黃、朱砂、乳石之類，凡能飛走融結者，皆隨真氣洞達肌骨，猶如天地之氣，貫穿金石土木，曾無留礙。」這段話雖爲藥理作用而發，但明確地肯定物體分割之後，「猶如天地之氣」，可以「貫穿金石土木」，這和當今人們所了解的物質微粒和連續性的場有某些相似之處。物質經過研磨之後，並沒有化爲烏有，而只是改變了存在的狀態，這是對元氣學說合乎科學的說明。沈括認爲，這個構成萬物本原的「氣」，表現爲金、木、水、火、土這「五行」，即構成宇宙萬物的五種基本元素，或五種基本的物質形態。並且運用「五行」學說來解釋天文、氣象、物理、化學、樂律、醫藥等，立足於觀察和實驗，適當運用想像和猜測，較少生搬硬套、牽强附會，或訴諸天意、妄加比附，得出了許多有價值的結論。沈括還認爲，「理」是事物的內在規律，「凡變化之物，皆由此道，理窮玄化，天人無異，人自不思耳。深達此理，則養生治疾，可通神矣。」這種看法顯然是唯物主義的。

二、樸素辯證法的發展觀。沈括認爲，自然界是發展變化的。他說：「大凡物理，有常、有變。運氣所主者，常也；異夫所主者，皆變也。常則如本氣，變則無所不至。」這裏所說的「物理」是指自然界事物發展變化的規律，有穩定性，也有可變性。運氣佔主導地位，規律是穩定的，運氣不佔主導地位，規律是可變的。穩定的規律符合本氣，變化的規律則無所不在，即有無限轉化的可能。對於自然界發展變化的原因，他說：「陰陽相錯，而生變化」，「陰陽合德，化生萬物者也。」他還認爲「陰中之陽」，「陽中之陰」，陰陽上下「相對」，主賓「相間」，也就是說，事物的陰陽兩個方面既是互相聯繫、互相依賴，又互相矛盾、互相對立，由此才能發生變化，化生萬物。沈括還指出，「物盈則變」，並設譬說：「朱砂至良藥，初生嬰子可服。因火力所變，遂能殺人。以變化相對言之，既能變而爲大毒，豈不能變而爲大善？既能變爲殺人，則宜有能生人之理。」

指出朱砂這種東西的藥性在不同的火力下會發生突變，生動地說明了事物辯證轉化的道理。在這裏，不同的火力就是朱砂藥性轉化的條件。他這種矛盾發展到一定限度就會引起事物變化的認識，已經初步形成了量變引起質變的思想。沈括還進一步把這種辯證的發展觀同他的自然觀相結合，指出：「陽順陰逆之理，皆有所從來，得之自然，非意之所配也。」說明陰陽兩個方面的對立統一，是客觀的自然現象，不是主觀精神或意志所能支配的。他的這一精辟論述，在當時實在是難能可貴的。

三、「觀象以求」的可知論。沈括認爲自然界的「理」、「法」、「形」、「數」都可是知的。他說：「來往常相代，而吾所以知之者一也。故藏往知來，不知怪也。聖人獨得之於心而不可言喻，故設象以示人。象安能藏往知來，成變化而行鬼神？學者當觀象以求。」這就是說，客觀現象之間往來相代，存在着「一」即道，即普遍的規律性，這種規律性是可以求知的。他還堅持用自然界本身的原因來說明自然界所發生的各種現象，對日月蝕、雷電、地震、隕石、虹、海潮、海市蜃樓等自然現象作了較爲科學的說明，駁斥了神學迷信。他處處强調「窮理」、「求法」、「與微」、「入神」、「致知」，就是堅信這些「理」、「法」、精細的規律、現象後面的本質是可知的。

四、科學思維與科學方法。沈括注意從各學科之間的相互聯繫和相互滲透上，去研究問題。例如，他用冶金學原理解釋古劍的鍛制方法，指出「劑鋼」（即高碳鋼）淬火後而質硬且脆適於制刃，「柔鉄」（即熟鉄）韌而不脆，可用作劍的中脊，同現代考古學家用化學分析的結果符合；用光學原理解釋古鏡，指出鏡面曲度同呈像大小的關係；用勾股弦的几何學關係解釋「弩機」上「望山」的用法，用度量衡學來研究古今長度和容量單位的演變；用地形高低解釋氣溫變化；用民族學的材料來解釋古衣冠和祭器。在進行科學研究

時，善於運用比較推理來獲得認識，比如他在太行山崖之間，看到大量螺蚌殼和卵石，象帶子一樣橫貫石壁，從而推斷這裏過去曾是海濱。

著名科學史家李約瑟教授稱沈括爲「中國整部科學史中最卓越的人物」，稱他的《夢溪筆談》爲「中國科學史上的座標」。

有關《夢溪筆談》研究的著作有：胡道靜《夢溪筆談校注》、杭州大學宋史研究室主編的《沈括研究》等。

（徐儀明）

東坡易傳

〔北宋〕蘇　軾

《東坡易傳》，又名《毘陵易傳》，九卷。北宋蘇軾撰。通行本有：明焦竑刻《兩蘇經解》本、萬曆丙申虎林吳之鯨刻本、萬曆冰玉堂刻《蘇氏易解》本、崇禎中虞山毛氏汲古閣《津逮秘書》本、清嘉慶十年（一八〇五）虞山張氏照曠閣《學津討原》本等。

蘇軾（一〇三七——一一〇一），字子瞻，眉山（今屬四川）人。謫居黃州（今湖北黃岡）時築室於東坡，自號東坡居士，與其父蘇洵、弟蘇轍合稱「三蘇」。擅書畫文詞，爲唐宋八大家之一。因反對王安石變法，貶黃

州。哲宗時，任翰林學士，又因和執政者不合，出知杭、潁、定三州。回京後，官至禮部尚書。晚年，又先後被貶官惠州、瓊州等地。其思想特點是儒、道、佛三教合一，受佛學影響較多。曾說：「孔老異門，儒釋分官，又於其間，禪律交攻。我見大海，有此南東，江河雖殊，其至則同。」（《東坡後集》卷一六）。著作尚有《東坡文集》等。《宋史》三三八有傳。

《東坡易傳》並非出自蘇軾一人之手。初有其父蘇洵作《易傳》，但未成而卒，生前曾命子軾、轍承述其志。蘇軾竟先完成了這部書，而蘇轍也相繼將他自己所寫的《易》解，交付蘇軾，今書中的《蒙卦》部分即爲蘇轍所作。故此書實際上是蘇氏父子三人通力合作的成果。

《東坡易傳》，像北宋時期的不少著作那樣，作者在闡述《周易》的過程中，表述出自己的辯證觀點和對宇宙本體的看法。全書以「道」爲最高的範疇，對「道之大全」的性質、特點加以論述，認爲道是「無名」而抽象的。「夫道之大全也，未始有名，而《易》實開之，賦之以名，以名爲不足，而取諸物以寓其意」（卷八）。「道」雖被規定爲超越有無的東西，但由道而至萬物，仍是由無到有的過程。因此說：「至虛極於無，至實極於有，無爲大始，有爲成物」（卷七）。在由道至萬物的過程中，水佔有至關重要的地位。本書說：「陰陽一交而生物，其始爲水。水者，有無之際也，始離於無而入於有矣。……若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物而不可謂之無有，此真道之似也」（同上）。認爲「道」是「陰陽之未交」。水則是陰陽始交的最初產物，它是處於「有無之際」，「始離無而入於有」的原始元素。這種說法在宋儒中較爲獨特。

《東坡易傳》認爲事物的運動變化是永恒的，提出了「以變爲恒」的命題：「物未有窮而不變，故恒非能執一而不變，能及其未窮而變爾」（卷四）。又認爲運動變化是世界萬物賴以產生、存在的前提和條件，人類社

會也是如此。「夫天豈以剛故能健哉？以不息故健也，流水不腐，用器不蠹，故君子莊敬日强，安肆日偷，强則日長，偷則日消」(卷二)。事物運動變化也就是日新的過程。「日新故不窮」(卷五)，並認爲事物運動是絶對的，而事物的靜止狀態只是相對的，動和靜之間二者互相包含，「艮，止也。止與靜相近而不同，方其動而止之，則靜之始也；方其靜而止之，則動之先也」(同上)。動中含靜，靜中含動，二者有着辯證的聯繫。至於事物運動變化的根本原因，本書認爲起決定性作用的乃是事物本身的對立和統一，而不是來自神秘的神力，「此必然之勢，無使之然也」(卷七)。指出「世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在也。自兩以往，有不可勝計者矣，故在天成象，在地成形，變化之始也」(卷八)。又說：「夫剛柔相推而變化生」(卷七)。「陰陽相蘊而物生，乾坤者，生生之祖」(同上)；「易將明乎一，未有不用變化、晦明、寒暑、往來、屈信(伸)者也。此皆二也，而以明一者，惟通二爲一，然後其一可必」(卷八)。「通二爲一」是指任何統一體中都包含兩個對立面，有如「天地一物也，陰陽一氣也」(同上)。天地是統一的物，陰陽是統一的氣，對立雙方的「剛柔相推」、「陰陽相蘊」是運動變化之源、「生生之祖」。而對立的雙方又是相互依存的，「損未嘗不益，益未嘗不損」(卷二)。「剛不得柔以濟之則不能亨，柔不附剛則不能有所往」(卷三)。且在一定條件下，對立雙方必然會互相轉化，「極盛必衰，驟勝故敗」(同上)。

《東坡易傳》一個較明顯的特點，爲《四庫全書總目提要》所說的「軾之說多切人事」。往往在解《易》的過程中注入較多的諷諫時政的內容。他根據事物由積漸變化而導致驟變的道理，主張居安思危，防微杜漸，「憂患未至而應之，則無悔」(卷三)。

對《東坡易傳》，南宋陸游曾有較高的評價。他說：「易道廣大，非一人所能盡……漢儒治易入神要略，

宋儒則未免繁衍……推東坡匯百川交流，滴滴歸源而滔滔汩汩以出之，萬斛不能量也」（《蘇氏易傳》書末毛晉引）。《四庫全書總目提要》認爲蘇氏易學「推闡理勢，言簡易明」，其與王弼易學的比較則是「弼之說惟暢玄風，軾之說多切人事」。研究《東坡易傳》的論著有：孔繁《蘇軾《毘陵易傳》的哲學思想》（見《中國哲學》第九輯）、朱靖華《蘇軾研究新論》、曾棗莊《蘇軾評傳》、王國炎《東坡新論》。（潘富恩）

龜山集

〔北宋〕楊時

《龜山集》，又名《楊時集》、《龜山文集》，四十二卷。北宋楊時著。據《宋史·藝文志》載，楊時的文集本有二種，《楊時集》二十卷、《龜山集》三十五卷。據清四庫館臣考定：楊時文集的原本散佚，明弘治十五年（一五〇二），將樂知縣李熙重刊，並爲十六卷，後常州東林書院刊本分爲三十六卷，宜興刊本又併爲三十五卷，萬曆十九年（一五九一），將樂知縣林熙春重刊，定爲四十二卷。遂爲今本。另還有節選本，如《正誼堂全書》本、《叢書集成初編》本的《楊龜山先生集》均爲六卷本。此外，是集中的四卷《語錄》，亦有題爲《楊龜山語錄》的單行本流傳。今通行本《龜山集》有萬曆林熙春刊本、清康熙間楊氏刊本和清《四庫全書》本。

楊時（一〇五三——一一三五），字中立，南劍州將樂（今福建將樂）人。曾爲餘杭、蕭山知縣，後召爲秘

書郎、著作郎，遷徽猷閣、龍圖閣直學士。晚年隱居龜山，學者稱龜山先生。政治上反對王安石新法，主張抗金，反對割地求和。曾先後師承程顥、程頤，與游酢、呂大臨、謝良佐並稱爲「程門四大弟子」。思想接近程顥，故有「明道喜龜山」之說（見《宋元學案》），南歸時，程顥目送之曰：「吾道南矣！」學術上主張「合內外之道」（《語錄》）以主觀（內）融合客觀（外），取消主、客觀界限。認識論上强調「致知必先於格物」（《答胡康侯》）。發揮二程的「理一分殊」思想，着重以「仁義」道德觀念來加以解釋。在人性論上承繼二程的觀點，認爲人性本至善，是「天理」的體現。晚年思想上有融合佛老的傾向。著作另有《三經之辯》、《中庸義》等。楊時活到南宋初期，「遂爲南渡洛學大宗」（《宋元學案》），所傳人稱「道南學派」。南宋東南「三賢」朱熹、張栻、呂祖謙與之都有間接師承關係，其中以羅從彥、李侗到朱熹一係爲最重要。事跡見《伊洛淵源錄》卷十、《宋史·道學傳》、《宋元學案·龜山學案》、清毛念恃撰《宋儒龜山楊先生年譜》（《延平四先生年譜》）、清黃璋輯《楊龜山先生年譜考證》（《藜照廬叢書》）等。

《龜山集》是楊時的文集。其中：卷一是上書，卷二是奏狀，卷三是表，卷四是札子，卷五是經筵講義，卷六至卷七是辨，卷八是經解，卷九是史論，卷十至卷十三是語錄，卷十四是答問，卷十五是策問，卷十六至卷二十二是書，卷二十三是啓，卷二十四是記，卷二十五是序，卷二十六是題跋，卷二十七是雜著，卷二十八是哀辭祭父，卷二十九是狀述，卷三十至卷三十七是墓志銘，卷三十八至卷四十二是詩。

《龜山集》中比較集中反映楊時思想學說的是《語錄》，和一些他與當時學者往來的書信。這些思想學說是從二程發展至朱熹的一個重要的中間環節。現舉幾個較重要的方面加以介紹：

一、「合內外之道」。楊時認爲：「知合內外之道，則顏子、禹、稷之所同見。蓋自誠意正心推之，至於可

以平天下，此內外之道所以合也。」（卷十二《語錄》）而「合內外之道」也就是：「夫精義入神，乃所以致用，利用安身，乃所以崇德。此合內外之道也。」（卷二十《答胡康侯》）

二、「理一分殊」。楊時認爲：「理一分殊，故聖人稱物而平施之，茲所以爲仁之至、義之盡也。」（卷十六《答伊川先生》）「天下之物，理一而分殊；知其理一，所以爲仁，知其分殊，所以爲義。權其分之輕重，無銖分之差，則精矣。」（卷二十《答胡康侯》）這裏值得重視的是，楊時將「理一分殊」說具體運用於儒家的道德觀念和人生哲學，發揮了二程的哲學思想，具有明顯的理學色彩。

三、「中和」學說。楊時認爲：「《中庸》曰：『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。』學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則『中』之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，『中』固未嘗忘也。」（卷二十《答胡康侯》）這裏突出强調了對「未發之中」的體驗，把《中庸》本來的「未發」的倫理哲學轉向具體的修養實踐。這一心性論學說對後來的朱熹、張栻等有很大影響，朱熹反復研究「中和」學說就從此而出。

四、「致知必先於格物」說。楊時詳細闡發了二程的「格物致知」論，認爲：「至知必先於格物，物格而後知至，知至斯知止矣，此其序也。蓋格物所以致知，格物而至於物格，則知之者至矣。所謂止者，乃其至處也。自修身推而至於平天下，莫不有道焉，而皆以誠意爲主。苟無誠意，雖有其道，不能行。《中庸》論天下國家有九經，而卒曰所以行之者一。一者何？誠而已。蓋天下國家之大，未有不誠而能動者也，然而非格物致知，烏足以知其道哉！」（卷二十《答胡康侯》）這裏楊時把「誠」作爲認識論的出發點，「格物致知」只是幫助人們體悟萬物「一理」的方法，而不是研究客觀事物的規律。他還說：學始於致知，終於知至而止焉。致

知在格物，物固不可勝窮也，反身而誠，則舉天下之物在我矣。」（《卷二十六《題蕭欲仁大學篇後》）這種以「誠」來統率「格物致知」的解釋，具有明顯的唯心論色彩。

五、「循天理，去勝心」思想。楊時認爲：「人各有勝心，勝心去盡，而惟天理之循，則機巧變詐不作。若懷其勝心，施之於事，必於一己之是非爲正，其間不能無窒礙處，又固執之以不移，此機巧變詐之所由生也。孔子曰：『不知命，無以爲君子。』知命，只是事事循天理而已。循天理，則於事無固必，無固必，則計較無所用。」（卷十二《語録》）這一思想與二程「存天理，去人欲」思想是有內在聯繫的。

六、融合佛老的傾向。在楊時的《語録》中，有不少這方面的論述，如：「終老言，經中說十識，第八庵摩羅識，唐言白淨無垢，第九阿賴耶識，唐言善惡種子。白淨無垢，即孟子之言性善是也。」「《維摩經》云『真心是道場，儒佛至此，實無二理。』」《莊子·逍遥游》所謂『所入無不自得』，《養生主》所謂『行其所無事』。如此數則，可駭可嘆！」等等，反映了理學家對佛道學說的某種認同。

有關《龜山集》的研究整理，除明代有收輯重刊外，其他的至今未見。（徐洪興）

知言

〔南宋〕胡宏

《知言》，六卷。南宋胡宏撰。初稿是論學語録和隨筆札記，後經多次校定而成書。原本至明代已不見傳世，明弘治年間新安程敏政於吳中得舊本，整理編次爲六卷，世間始有刻本。後有明吳中刻本、《諸子萃覽》本、《格致叢書》本、清粵雅堂本、《子書百家》本等。

胡宏（一一〇五——一一五五），字仁仲，崇安（今屬福建）人。胡安國季子，世稱五峯先生。年幼時曾師事二程門生楊時和侯仲良。以父蔭補右承務郎，主張抗金，拒絶與秦檜交往，隱居湖南衡山達二十餘年。《宋史》卷四三五有傳。

《知言》是一部論述性命之學的著作。是胡宏本其父胡安國之學，主本然之性無善惡之説而作。書中對於理學諸重要範疇，如道、理、心、性等均有所論述而尤重在言性。「大哉性乎，萬理具焉，天地由此而立矣」（卷四）。「萬物皆性所有也。聖人盡性，故無棄物。」認爲性是宇宙本體，而理則不具有這一基本屬性，「世儒之言性者，類指一理而言之爾，未見有天命之全體者也。」（同上）故凡言「理」所着重强調的，一是「物之理」事物的規律，「物之生死，理也；理者，萬物之貞也。……物之理，未嘗有『無』也」（卷一）。「萬物不同

理，死生不同狀，必窮理然後能一貫也。知生然後能知死也」(卷四)。

《知言》是以「道」爲最高範疇，認爲「天者，道之總名也」(卷五)，又提出「道」與「物」不可分離，道之有物，猶風之有動，猶水之有流也」(卷二)，把「物」看作是「道」的表現。因此反對離物求道，「道不能無物而自道，物不能無道而自物」(卷一)，批評了老子以無爲本的思想，「生聚而可見則爲有，死散而不可見爲無。夫可以有、無見者，物之形也；物之理，則未嘗有無也。老氏乃以有無爲生物之本，陋哉？」(同上)這表明了《知言》中的理學思想已非正宗的傾向。

《知言》從性本論出發，主張性體心用，「夫性無不體者，心也」(卷二)，「心也者，知天地，宰萬物以成性者也」(引自朱熹《知言疑義》)。反對以善惡言性，認爲如人有情欲，聖人亦然。「凡天命所有而衆人有之者，聖人皆有之」。但「聖人發而中節，而衆人不中節也，中節者爲是，不中節者爲非……正者爲善，邪者爲惡」(同上)。反對程朱理學離欲言理或視天理人欲勢不兩立的觀點，而說「天理人欲，同體異用，同行異情，進修君子，宜深別焉」(卷一)。

《知言》還對名實問題有所論述。認爲：「有實而後有名者也。實如是，故名如是；實如是而名不如是，則名實亂矣。名實亂於上則下莫知所從而危亡至矣」(卷五)主張先有事實，後才有事實的名稱，而兩者次序不容倒置。名應如實，名實相符。

南宋學者對《知言》的評價不一。胡宏門人張栻說「今先生是書，於論性特詳焉」(《知言·序》)。朱熹則對《知言》表示不同意，作《胡子(知言)疑義》。朱文別爲一卷附於《知言》之後，其中引胡宏的言論資料，可補《知言》原書之闕。然朱熹認爲《知言》是「以天理人欲混爲一區」，「是天理人欲，同時並有，無先後、賓主之

別」，「不免有病」（見《〈知言〉疑義》）。門人張栻雖說《知言》「誠道學之樞要，制治之蓍龜」（《知言·序》），但又謂「看多有所疑」（《南軒文集》卷一）。呂祖謙對《知言》中的理欲觀點表示贊同。由於《知言》一書所表現的非理學正宗傾向，故自入元以後，隨着程朱理學成爲儒學正宗，而胡宏之學也被冷落。但此書畢竟是南宋最早對二程理學表示異議的開風氣的人物，以後「永康學派」和「永嘉學派」的事功之學，在某種程度上不能不說受到胡宏思想的影響。（潘富恩）

古尊宿語録

〔南宋〕賾藏主

《古尊宿語録》，初名《古尊宿語要》，作四卷。後經人增補，成四十八卷。南宋賾藏主（守賾）編集。約成於南宋紹興元年（一一三一）至紹興八年（一一三八）之間。通行本有：明南藏本、頻伽藏本、日本卍續藏經本。

《古尊宿語録》是禪宗的一部語録總集。全書共收録唐宋時期禪宗僧人的語録三十六家。主要有：《黄檗斷際（希運）禪師宛陵録》、《鎮州臨濟慧照（義玄）禪師語録》、《興化（存獎）禪師語録》、《汝州南院（慧顒）禪師語要》、《風穴（延沼）禪師語録》、《汝州首山念（省念）和尚語録》、《汾陽昭（善昭）禪師語録》、《慈明（楚

圓)禪師語錄》、《池州南泉普願禪師語要》、《趙州真際(從諗)禪師語錄》、《雲門匡真(文偃)禪師廣錄》、《袁州楊岐山普通禪院會(方會)和尚語錄》、《舒州白雲山海會演(法演)和尚語錄》、《舒州龍門佛眼(清遠)和尚語錄》、《鼓山先興聖國師(神晏)和尚法堂玄要廣錄》、《襄州洞山第二代初(守初)禪師語錄》、《寶峯雲庵真淨(克文)禪師語錄》、《東林和尚雲門庵主頌古》、《佛照(德光)禪師奏對錄》等。

《古尊宿語錄》所收的這些語錄的主人，大多數爲禪宗五大宗派(臨濟、曹洞、潙仰、雲門、法眼)中臨濟宗一派的名僧，也有些是雲門宗名僧和五大宗派形成之前的南嶽(懷讓)、青原(行思)二系的名僧。

所收的各家語錄的主體，是各禪師在不同的居住地、不同的場合、以不同的方式所說的法語。包括：上堂示衆，室中垂語、勘辨對機、偈頌、歌贊、拈古、頌古、短文，以及有關的行狀、塔銘、序跋等。以卷二十七至卷三十四收載的《舒州龍門佛眼和尚語錄》爲例，它除了收有《語錄》、《小參語錄》、《普說語錄》、《室中垂示》、《垂代》等以外，還收有《偈頌》(包括詩贊題記)、《頌古》、《示禪人心要》、《三自省察》、《誡問語》、《佛眼禪師語錄序》(豫章徐俯、遂寧馮楫各撰一篇)、《宋故和州褒山佛眼禪師塔銘》(宣教郎李彌遠撰)。因此，語錄實是一個禪師的主要思想資料的彙編，同時還包括介紹該禪師生平行歷的一些附件(如塔銘、行狀等)。

如舒州白雲山海會法演禪師，是宋代臨濟宗楊岐派的一位著名人物。《古尊宿語錄》卷二十至卷二十二刊登了他的語錄《舒州白雲山海會演和尚語錄》，在《偈頌·示學徒四首》中闡述了他對如何才能證得禪法的看法："學道之人得者稀，是非長短幾時虧。若憑言語論高下，恰似從前未悟時。"「空門有路人皆到，到者方知滋味長。心地不生閑草木，自然身放白毫光。"「一片秋光對草堂，籬邊金菊預聞香。蟬聲未息涼風起，勝似徹人歸故鄉。"「終日談玄第一宗，枯河道裏覓魚蹤。直繞祖佛無階級，須向奇人棒下通。"(卷二十

二)。又如卷三十七刊載的《甌閩鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集序》(北宋紹文撰),介紹了神晏禪師的師承、徒衆、禪風以及他的語録的大致内容。這些都爲了解禪師們的言語行跡,提供了翔實可信的第一手資料。

《古尊宿語録》的初本《古尊宿語要》(四卷)的續作,有南宋宗師明於嘉熙二年(一二三八)編集的《續古尊宿語要》六卷。《續古尊宿語要》共收録了唐宋禪師的語録八十一家(附出二家),有日本卍續藏本行世。它與《古尊宿語録》同爲研究禪宗思想史的重要資料。

(盧守助)

横浦集

〔南宋〕張九成

《横浦集》,二十卷(附《心傳》、《日新》二録)。南宋張九成撰。有明萬曆刻本。之後,《横浦文集》與原附刻之《横浦心傳》(上、中、下三卷)、《横浦日新》(一卷),各自爲書。

張九成(一〇九二——一一五九),字子韶,自號横浦居士,又稱無垢居士,錢塘(今浙江杭州)人。紹興進士,歷官宗正少卿,官至禮部侍郎,反對議和,論時政,忤及權相秦檜,被彈劾落職,出爲江州太平興國宫祠官,後謫守邵州。又遭放逐,謫居南安軍(今江西南安)。在南安蟄居十四年,終日閉門,讀書解經。紹興

二十五年(一一五五)秦檜死，張九成又被起用，出知溫州，四年後即病卒。宋理宗時，賜謚文忠，贈太師，封崇國公。生平著述多是訓解儒家經典，其中《尚書詳說》、《唐鑑》等已佚，《孟子傳》缺《盡心篇》，《中庸說》乃殘本。事跡見《宋史·張九成傳》。

《橫浦集》是張九成著述的彙編。由《橫浦文集》、《橫浦心傳》、《橫浦日新》三部分組成。《橫浦文集》在論述理學的最高範疇「理」的時候，首先將「理」視爲存在事物內部的法則和所以然的原因。他說：「天理決然遇事而發，欲罷不能也。若夫釋、老之學，豈知此耶？彼已視世間如夢幻，……是未知天理之運用也」(卷五《四端論》)。又謂「天下無一物之非理」(卷十九《克己復禮爲仁說》)。其次，强調行爲合於「天理」。其所謂「天理」，更多是指倫理綱常原則。他說：「禮者何也？天理也」(同上)。因此人在日常生活中都應以「天理」或「禮」爲準繩，如聖人「孔子或動或靜，皆出於天理，或見或寂，亦出於天理」(卷五)故提倡道德修養的「慎獨」說：「君子慎其獨也。禮在於是則寂然不動之時也。喜怒哀樂未發之時也。」(卷五《少儀論》)。這種「慎獨」的精神境界便是「使非心不萌，邪氣不入，而皇極之義，孔門之學於斯著焉」(卷十七《靜勝齋記》)。也就是去人欲、存天理的修養工夫之所致。

《文集》也很重視「仁」這個範疇在理學中的地位。認爲要達到「仁」的境界，亦非一朝一夕的事，要經過長時間的體察，「仁乃聖門第一語，不存養數年而欲求決於一日之間，是以易心窺仁也」(卷十八《答徐得一》)。然而「仁」是存在於人心的，「仁在吾心一念間」(《心傳》)。將「仁」視爲人內心覺醒。他說：「仁則覺，覺則神閑氣定，豈非安宅乎？不仁則昏，昏則念慮紛亂，不得須臾寧矣。義則理，理則言忠信、行篤敬，豈非正路乎？」(卷十五《孟子拾遺》)。這種說「仁則覺」，顯然是受佛學的影響。正如朱熹批評程門弟子謝良

佐云：「上蔡說仁說覺，分明是禪」（《宋元學案·上蔡學案》引）一樣。張九成認爲聖賢與愚、不肖之間的區別，乃在於人心的一覺。「堯舜禹湯文武周公之道具在人心，覺則爲聖賢，惑則爲愚、爲不肖」（卷十七《海昌童兒塔記》）。得出了求道在於求心的結論。

《橫浦心傳》，爲答問形式的語錄，內容涉及道德涵養、問學方法、天理人情和外物本心等。强調「心」的絕對作用。「心之所存，治亂安危，得失成敗所自生也」，要求保持「心」之「真」而不受外物的影響。「凡物之形於外者，常有以洩吾之真，吾逆知其形而不爲之洩」。强調平日的「踐履工夫」，認爲「士大夫不必孜孜務挾册看書」，「凡古人書中用得處，便是自家行處，何問古今」。

《心傳》裏公開主張援佛入儒，提出「佛氏一法，陰有以助吾教甚深，特未可遽薄之」（卷中）。又說：「率性之謂道」，便是圓滿報身佛，「修道之謂教」，便是千百億化身」（卷中）。欲揉儒、佛爲一，以爲兩者相通相溶。他說「佛氏說到身心皆空處爲上義，當孔子告顏子以一日克己復禮天下歸仁，此是甚境界！」（卷中）。顯然是將佛教的「身心皆空」同儒家的「克己復禮天下歸仁」視爲同一境界，不過張九成把佛教的「空」理解爲「滅私欲」，說佛教的「清淨寂滅之說，使之想象歆慕，亦能成就其善心」（同上）。在「理」與「情」的關係問題上，《心傳》雖認爲理與情相即不離，但起決定性的主導地位的是「理」，「理之至處亦不離情，但人捨人情求至理，此所以相去甚遠」（卷上）。又說：「聖人以天理爲人情，常人往往徇人情而逆天理」（同上）。人的日常生活中所表現的喜怒哀樂的「人情」，都要符合道德規範「天理」。這種「理」與「情」關係的說法，正是程顥、程頤思想的承傳，却不同於佛教的觀點。

《橫浦日新》，主張「日用爲道」，提出「道非虛無也，日用而已矣，以虛無爲道，足以亡國，以日用爲道，則

堯舜三代之勳業也。」其所謂「日用」是指平日應事接物中當以內心的省察爲重。「用明於內者，見己之過。用明於外者，見人之過。見己之過者，視天下當勝己也，見人之過者，視天下皆不如己也。此智愚所以分也。」並認爲人的內心一念之善惡可以改變客觀世界的命運，「一念之善，則天神地祇，祥風和氣皆在於此。一念之惡則妖星厲鬼凶荒札瘥皆在於此，是以君子慎獨也。」因此必須使此心「私智消亡」而進入孔子所說的「絕四」之境。「人皆有是心，何識之者少也，倘私智消亡，則此心見矣，此心見則入孔子「絕四」之境矣」。張九成的這種「求本心」的思想，使他成爲從二程理學轉向陸九淵心學的過渡的關鍵人物。

對張九成在其《橫浦集》中所表述的思想，南宋學者頗多評論。永康功利學派的陳亮說：「近世張給事（指張九成）學佛有見，晚從楊龜山（楊時）學，自謂能悟其非，駕其說，以鼓天下之學者靡然從之，家置其書，人習其法。……其爲人心之害何止於戰國之楊墨也」（《龍川文集》卷十九《與應仲實》）。足見影響之大。朱熹抨擊張九成著作爲「洪水猛獸」。他說：「洪適在會稽盡取子韶（張九成）經解板行，此禍甚酷，不在洪水夷狄猛獸之下，令人寒心」（《朱文公集》卷四十二）。而稍後的陳振孫却對張九成的解經著作予以肯定：「無垢（張九成）諸經解，大抵援引詳博，文意瀾翻，似乎少簡嚴，而務欲開廣後學之見聞，使不墮於淺狹。」（《直齋書錄解題》卷二《無垢尚書詳說》）。《宋史·張九成傳》評論說：「九成研思經學，多有訓解，然早與學佛者游，故其議論多偏。」張九成的《橫浦集》是研究理學演變的一部重要著作之一。（潘富恩）

南軒集

〔南宋〕張栻

《南軒集》，四十四卷。南宋張栻撰。成書於張栻死後。通行本有：清道光本和咸豐本《張宣公全集》、《正誼堂全書》本和《叢書集成初編》本《張南軒文集》（七卷）、《兩宋名賢小集》本《南軒集》（一卷），而以《四庫全書》本《南軒集》最爲精要。

張栻（一一三三——一一八〇），字敬夫，一字欽夫，又字樂齋，號南軒，世稱南軒先生。廣漢（今屬四川）人，遷居衡陽（今屬湖南）。父浚，南宋高宗時曾爲丞相魏國公。張栻少時從胡宏問程氏學。以蔭補承務郎。歷官知撫州、知嚴州、吏部員外郎兼權起居郎侍立官、左司員外郎兼侍講、知袁州、知靜江府、秘閣修撰、荆湖北路轉運副使、知江陵府兼湖北路安撫使等。曾受湖南安撫使劉珙之聘，主岳麓書院教席。後以右文殿修撰提舉武夷山沖佑觀。與朱熹、呂祖謙齊名，時稱「東南三賢」。著作尚有：《論語孟子解》、《南軒易說》、《太極圖說》、《洙泗言仁》、《諸葛忠武侯傳》、《經世紀年》（一作《經世編年》）、《希顏錄》（初編於紹興二十九年，完成於乾道九年）等。有關張栻的生平史料見載於：朱熹《右文殿修撰張公神道碑》、楊萬里《張左司傳》、《宋史》卷四百二十九《張栻傳》、《宋元學案》卷五十《南軒學案》等。

《南軒集》彙集了張栻的詩文論說，是研究張栻政治思想與學術思想的重要思想資料。張栻歿後，其弟杓將其故稿四巨編請朱熹論定。朱熹又訪得四方學者所傳數十篇，益以平日與栻往返書疏加以編次，定爲四十四卷，並爲之序（《見《南軒集原序》）。即今所傳淳熙甲辰（一一八四）本。《四庫全書》除著錄《南軒集》外，尚著錄《南軒易說》（原有十卷，今存三卷），以及成書於乾道九年（一一七三）的《癸巳論語解》十卷和《癸巳孟子解》七卷。《南軒集》的內容如下：

卷一至卷七，爲詩、詞、賦。係抒寫性情之作。有《風雩亭》詞、《遂初堂賦》、《詩送元晦尊兄》、《題淮陰祠》等律詩。如《送張深道》有句云：「至理無轍跡，妙在日用中」。「孰知人心危，毫釐千萬里」。《仲春有懷》：「青山四面擁江城，暮角聲中淡月明。自倚闌干生白髮，無心行樂趁春晴。」《偶作》：「世情易變如雲葉，官事無窮類海潮。退食北窗涼意滿，卧聽急雨打芭蕉。」均有感而作。

卷八至卷十五，爲表、啓、記、序等。如《諭宰執啓》表達了「皎若丹心，歷多艱而愈厲」的勵精圖治，報仇雪恥的耿耿忠心。《潭州重修岳麓書院記》則呼吁人們要重視教育，「二帝三王之政，莫不以教學爲先務」。《論語說序》認爲「《論語》之書，孔子之言行莫詳焉，所當終身盡心者，宜莫先乎此也。」《嚴州到任諭表》說，官府賦稅太重，百姓「稔歲猶艱於衣食，觀其生理，良足興嗟。」《遺奏》勸孝宗皇帝「親君子，遠小人，信任防一己之偏，好惡公天下之理，永清四海，克鞏丕圖，臣死之日，猶生之年」。卷十五還載有一篇《諭俗文》，是他知靜江府時，嚴飭查辦「以財相徇，以氣相高，帷帳酒食，過爲華靡的婚喪陋俗，以及挖掘祖墳、誘賣婦女等違法事件的文告，甚得百姓的擁戴。

卷十六、卷十七爲史論。如論《漢楚爭戰》：「惟仁義足以得天下之心，三王是也。高帝之興，亦有合乎

此。」論《賈董奏篇其間議論孰得孰失》：「賈生，英俊之才。若董相則知學者也。《治安之策》，可謂通達當世之務，然未免有激發暴露之氣，其才則然也。《天人之對》，雖若緩而不切，然反復誦味，淵源純粹。蓋有餘意，以其自學問涵養中來也。讀其奏篇，則二子氣象，如在目中。而其平生出處語默，亦可驗於是矣。」

卷十八爲說。如《勿齋說》說：「勿者，禁止之辭，收放心之要也。」學者當於「視聽言動，一循其則」，講明了取名「勿齋」的緣由。《仁說》說「仁爲四德之長而又可以兼色焉」。《名周集說》、《江漢亭說》、《黃鶴樓說》等等，爲對人、事、物的評說。《書示吳益泰》，爲贈言。《記甘露李文饒事》，是對甘露寺李文饒的評說。

卷十九至卷三十二，爲書信。其中與朱熹交往論學的書信最多，佔了卷二十至卷二十四，共五卷。如《答朱元晦》談了有關《論語章句》與《論語或問》的看法。卷二十九至卷三十二，主要是學業上的答問，如答胡季隨》言有關天理與人欲問題。舉凡「天道之精微，聖言之奧妙，德業之進修，行藏之大義」（張伯行《南軒集序》）莫不明道義而參異同。

卷三十三至卷三十六，爲題、跋、銘、箴、贊。如《題周奭所編鬼神說後》，闡述了對鬼神的看法：「然一言以蔽之，莫非造化之跡，而語其德，則誠而已」。《跋希顏錄》說：「故今所錄，本諸《論語》、《易》、《中庸》、《孟子》所載，而參之以二程先生之說，以及濂溪、橫渠與夫二先生門人高弟之說，列爲一卷。又採《家語》所載顏子之言，有近是者，與夫揚子云《法言》之可取者，並史之所紀者，存之於後，蓋亦曰學者之所當知而已。」《主一齋銘》說：「人之心，一何危，紛百慮，走千歧。惟君子，克自持，……主於一，復何之？」爲他人齋室題銘以言學。《主一箴》解釋伊川「主一之謂敬」，「無適之謂一」，說：「曷爲其敬？妙在主一。曷爲其一？惟以無適。」又贊濂溪：「於惟先生，絕學是繼，窮原太極，示我來世。」贊明道曰：「于惟先生，會其純全，天理之

渴，聖學淵源。」贊伊川：「於惟先生，極其精微，俾爾立德，循循有歸。」

卷三十八至卷四十四，爲墓志銘、祝文、祭文。

以上係指《四庫全書》本編排的內容而言。《正誼堂全書》本原有朱熹寫於淳熙甲辰（一一八四）和張侍行寫於康熙四十八年（一七〇〇）的《南軒集序》，以及清人陳鍾祥爲《南軒集》寫的序言。《四庫全書》本把張序、陳序刪去了，僅保留朱序。而《叢書集成初編》本則只刪去陳序，保留朱序、張序。另外奏表刪去了，其他內容也多有刪削，壓縮爲七卷。

張栻學宗二程，師承胡宏，以聖賢自期。《南軒集》反映了張栻修德立政，用賢恤民，抗金復仇的政治思想。在《經筵講義》中勸皇上體恤民情「知稼穡之艱難」（卷八）。此即所謂「儒者之政，以護養邦本爲先耳」。（卷二十六《與施蘄州書》）也表現了「慨然以奮戰伐虜，克復神州爲己任」（朱熹《張公神道碑》）的抗金復仇胸懷。也反映了張栻的理學思想。

首先，胡宏說：「天下莫大於心。」（《胡子知言》）而張栻則說：「心也者，貫萬事統萬理而爲萬物之主宰者也。」（卷十二《敬齋記》）正如全祖望所說：「南軒似明道，晦翁似伊川。」（《宋元學案》卷五十《南軒學案序錄》）。

其次，程顥作《識仁篇》，說「學者須先識仁」，胡宏說：「仁者，人所以肖天地之機要也。」（《胡子知言》）而張栻作《仁說》、《洙泗言仁序》，視仁「爲聖學之樞，而人之所以爲道也」。（《南軒集》卷二十五《答陳擇之》）又說：「仁者，天地之心，天地之心而存乎人。」（《南軒集》卷十四《洙泗言仁錄》）從而達到「以天地萬物爲一體」（程顥《識仁篇》）的「天人合一」的精神境界。而「爲仁莫要乎克己」（《南軒集》卷十八《仁說》），人欲既克，天理自明，以倫理合於天理，論證封建倫常的合理性與永恒性。

再次，宋代理學家都重視義利之辨，把義利之辨納入倫理道德範疇之內。張栻說：「學莫先於義利之辨。而義也者，本心之所當爲而不能自已，非有所爲而爲之者也。一有所爲而爲之，則皆人欲之私，而非天理之所存矣。」「所當爲而不能自已」，即是「義」，即是「天理」，「有所爲而爲之」，即是「利」，即是「人欲」。又說，「如飲食男女，人之所大欲，人孰不欲富貴，亦皆天理自然。循其可者而有所之。如饑而食，渴而飲，以禮則得妻，以其道而得富貴之類，則天理也。過是而恣行妄求，則非天理矣。」（《南軒集》卷三十一《答宋伯潛》）張栻義利之辨的特色，就是援天理人欲以辨義利。其最終目的是爲了維護封建制度的長治久安。

《南軒集》所反映的張栻思想是多方面的，以上不過撮其要者而言。清人對《南軒集》的評價很高。說：「其講義、表疏」與富弼、范仲淹諸公相「揖讓」；「其學記、序說」與歐陽修、曾鞏諸子相「頡頏」；「其史論」綜合「馬、班之長」；「至其論學」則又合周、程、張、邵性道之淵源，天人之精髓，而獨探其奧，抉其微，與諸子相發明。」（陳鍾祥《南軒集序》）。（洪　波）

東萊集

〔南宋〕呂祖謙

《東萊集》，包括《東萊文集》、《東萊遺集》，四十卷（其中文集十五卷，別集十六卷，外集五卷，附錄三卷，拾遺一卷）。南宋呂祖謙撰，其弟呂祖儉、姪呂喬年共編。通行本有：宋刻本、元持靜齋刻本、明黃俞邰

抄本、清雍正金華敬勝堂刻本、乾隆《四庫全書》抄本等。

呂祖謙（一一三七——一一八一），字伯恭，世稱東萊先生，婺州（今浙江金華）人。任著作郎兼國史院編修官。與朱熹、張栻齊名，人稱「東南三賢」。一一七五年曾邀集鵝湖之會，力圖調和朱學和陸學之間的學說矛盾，並兼取其長，同時又接受永嘉學派經世致用的思想。宇宙觀上偏重於陸九淵「心學」，政治上主張抗金和改革弊政，教育上提倡「講實學、育實材而求實用」，重視對歷史的研究和文獻的整理。《宋史》卷四三四有傳。

《東萊集》是呂祖謙著述的彙編。其中哲學思想部分主要見於《雜說》、《易說》以及與諸友人、弟子的往來書信中。

《易說》，在解說易卦中闡述自己的政治、哲學見解。例如說《離》卦「六五，以柔順文明之才，居君之位，自可怡然燕處，然位雖高而理實危，水能載舟，亦能覆舟，苟恃其尊，則必底於敗」。認爲君主與百姓猶如水舟的關係，可載可覆，並得出了凡君「恃其尊」而凌虐百姓，必然敗亡的歷史結論。在解釋《噬嗑》卦時，提出用嚴法峻刑對待「强暴者」，殊不知以深刻之刑，制强暴之惡，正聖人之中也。」「正如病深者用藥猛，方得適宜」。但同時在《臨》卦中提出「解蔽之際，天下初平，必須用廣大平易之道，與民安息」。然而「平易之道」中當有積極進取的精神，同卦中又說：「天下事若不向前，安能成其大」。

在《易說》中，作者還闡述了自己的樸素辯證法思想，如說「大抵天下之理，相反處乃是相治，水火相反也，而救火者必以水……」（《蹇》）「天下事必有對，盛者衰之對，强者弱之對」（《大壯》）「天下事向前則有功。不向前，百年亦只如此」（《蠱》）。說明事物相反相成的道理。

《雜說》中涉及的內容較多，其中如理學家們所討論的公私義利之辯的問題。認爲「公私之辨，尤須精

察」。如何能準確地辨公私正邪，這就要「治心」，「存養此心」。使「心」如同鏡子一樣明亮，「須是自家境明，然後見得美惡稱平，然後等得輕重」。又說「善學者之於心，治其亂，收其放，明其蔽，安其危，守之必嚴，執之必定，急而縱之則存者亡矣」。這是對孟子「求盡心」思想的進一步發揮。《雜說》中指出爲學工夫，雖以自存本心爲首要，但也强調「漸積」的過程。「致知與求見不同，人能朝於斯，夕於斯，一旦豁然有見，却不是端的寫得消散，須是下集義工夫，涵養體察，平穩妥帖，釋然心解乃是」。關於學以致用的觀點，《雜說》裏有不少的論述。認爲培養治理國政的人才，應切於實用。說「百工治器，必貴於有用，而不可用工費爲也。學而無所用，學將何爲也？」對於當時重虛文而不重實用的弊病提出鍼砭。「今人讀書全不作有何看。且如二、三十年讀聖人書，乃一旦遇事便與閭巷無異。或一聽老成人之語，便能終身服行，豈老成人之言過於『六經』哉？只緣讀書不作有用看故也。」爲學的最終目標是以「聖人爲準」。「爲學須是以聖人爲準的，步步踏實，所以謂學不躐等」。

《東萊集》中所反映的史學思想，主要在《史說》和《雜說》裏。《史說》提出「觀史當如身在其中，見事之利害，時之福患，必掩卷自思；使我遇此等事，當作如何處之？如此觀史，學問亦可以進，知識亦可以高，方爲有益。」要求了解史事的本末源流和成敗的前因後果，以取得借鑒。《史說》對於史書傳統的編寫方法即編年之體與紀傳之體的看法是「互有得失，論一時之事，紀傳不如編年，論一人之得失，編年不如紀傳」，因此二者皆不可廢。

《東萊集》中還有較豐富的社會倫理思想，主要見於作者與友人及門人的往還書信。呂祖謙認爲宇宙本體的「理」和倫理綱常是完全一致的，「所謂禮雖無窮，然有本有原，有倫有要者，既得窮理之大旨，竊意

惇典庸禮秩然而不可廢者，此其倫歟？」（《答方教授》）。書信中有關道德涵養和治學方法的討論。呂氏主張「返求諸已」，說「行有不得者，當返求諸已，外有齟齬，必內有窒礙，返視內省，皆是進步」（《與學者及諸弟》）。但又說「學者要須日用間實下工夫，乃得力」（同上）。認有「返求諸已」應與「存養體察工夫」結合起來，「應物涉事，若知其難而悉力反求，則日益精明，……要須實下存養體察工夫，真知所止，乃是據此，自進不能已也」（《與陳同甫》）。提倡「主靜」、「主敬」工夫。「靜多於動，踐履多於發用，涵養多於講說，讀經多於讀史，工夫如此，可久可大」（《與葉正則》）。

在教育思想方法，呂祖謙以「明理」爲根本目的，主張通過「講學」來整頓倫理綱紀，「時事所以艱難，風俗所以澆薄，皆由講學不明」（《與學者及諸弟》）。又說「今之所患，吾道之未明，而異端則未必如問時之熾然也」（《與朱侍講》）。認爲對人們進行倫理教育，僅在書本上探索是不行的，「如事親、從兄、處家、處衆，皆非紙上所可記。此學者正當日夕檢點，以求長進門路」（《與學者及諸弟》）。他還主張對不同氣質的對象施用不同的教育方法。「竊謂學者氣質各有利鈍，工夫各有淺深，要是不可限以一律」（《與朱侍講》）。「大凡人資質各有利鈍，規模各有大小，此難以一律齊，要須不失故家氣味。」（《與內弟曾德寬》）。這種因材施教的思想有一定積極意義。

《東萊集》中所代表的呂祖謙思想，在南宋當時是很有影響的。「乾淳之際，婺學最盛」（《宋元學案·說齋學案》）。其治學的特點是將經學與史學結合起來研究，且把經學也看作史學的。故「以經爲本」的朱熹批評他說「東萊教學者看史，亦被史壞了」（《朱子語類》卷一二三）。呂祖謙的思想特點爲「雜博」，調和朱、陸兩派的學說而又兼取永嘉事功之學的某些成分。呂祖謙的由經入史的治學方法也給明清之際的浙東學派

開辟了途徑。正如近人章太炎說的「浙東之學言性命者必究於史」(《章氏遺書》卷二《浙東學術》)。對於呂祖謙思想進行較係統研究的著作有，潘富恩的《呂祖謙思想初探》、潘富恩與徐餘慶合著《呂祖謙評傳》。

(潘富恩)

性理字訓

〔南宋〕程端蒙

《性理字訓》，一卷(凡三十條，四百二十八字)。南宋程端蒙撰。其成書時間較陳淳《四書性理字義》爲早。南宋程若庸《四書性理字義》，即以程端蒙《性理字訓》三十條爲藍本，增廣爲六門一百八十三條。明朱升又增至一百八四條。有明初刻本、清初陸清獻公刻本。

程端蒙(一一四三——一一九一)，字正思，號蒙齋，江西鄱陽人。先師事江介，爲其高足，後又赴婺源，受業於朱熹，領悟理學要旨。著有《性理字訓》、《程董二先生學則》等，深受朱熹的贊賞，當其逝世時，朱熹曾書《程君正思墓表》，對其早卒「失聲流涕」，「爲之痛惜」，認爲他「以求道修身爲己任，討論探索功力兼人，雖其精微或未究極，而其固守力行之功則已過人遠矣」(《朱文公文集》卷九十)。事跡見《宋史·程端蒙傳》。

《性理字訓》是作爲青少年學習理學基本知識的啓蒙教材。其形式類似詞典，四句成言，和以聲韻，通俗疏釋，便於記誦。朱熹稱贊說：「小學字訓（按指《性理字訓》）其傳，言語雖不多，却是一部大《爾雅》」（引自《宋元學案·滄洲諸儒學案上》）。本書可分爲三個部分：第一部分講人性論，包括命、性、心、情、才、志等心理分析範疇。書中說：「天理流行，賦予萬物，是以謂命；人所禀受，莫非至善，是之謂性；主於吾身，統乎性情，是以謂心；感物而動，斯性之欲，是之謂情；爲性之質，剛柔强弱，善惡分焉。是之謂才；心之所之，趨向期必，皆由是焉，是之謂志。」對理學家的人性倫作了簡要的概括，其中心範疇是性，說明性根源於天理，體現了天理的必然，叫做命，命决定性。而性要通過每個個人才能表現出來，於是產生了影響性善的因素。這便是物欲之情和參差不齊的才。心是一身的主宰，心本無不善，爲避免爲情所累，應立志堅持天理恢復天命之性。

第二部分講「明理」和「修身」兩項內容，這是恢復「天命之性」的認識論途徑。「明理」包括仁、義、禮、智、道、德、誠、信、忠、恕等倫理道德範疇。書中說：「爲木之神，在人則愛之理，其發則惻隱之情，是之謂仁；爲金之神，在人則宜之理，其發則羞惡之情，是之謂義；爲火之神，在人則恭之理，其發則辭遜之情，是之謂禮；爲水之神，在人則別之理，其發則是非之情，是之謂智；人倫物事當然之理，是之謂道，行此之道，有得於心，是之謂德；真實無妄，是之謂誠，循物無違，是之謂信；發己自盡，是之謂忠，推己及物，是之謂恕。」文中指出「理」就是「人倫物事當然之理」，也叫做「道」；仁、義、禮、智就是愛、宜、恭、別之理的表現，對於「理」當恪守不移。凡由理而發之情，則是符合「惻隱」、「羞惡」、「辭遜」、「是非」等處理人倫關係的準則。文中所謂的木、金、水、火之神，其實就是仁、義、禮、智的代名詞，是程端蒙套用五行說，將五行道德化而已。

「修身」包括中、和、一等內省體驗範疇。「無所偏倚，是之謂中？發必中節，是之謂和，主一無適，是之謂敬，始終不二，是之謂一」。認爲人的喜怒哀樂的情感表現應當適「中」合「理」，時時注意自身的涵養工夫，要心思專一地去醒悟體察「天理」。

第三部分講宇宙觀。包括天理、人欲、誼、利、善、惡、公、私等範疇。書中說：「天命流行，自然之理，人所禀受，五性具焉，是曰天理；人性感物，不能無欲，耳目口鼻，斯欲之動，是曰人欲；無爲而爲，天理所宜，是之謂誼；有爲而爲，人欲之私，是之謂利；純粹無妄，天理之名，是之謂善；兇暴無道，不善之名，是之謂惡；物我兼照，擴然無私，是之謂公；蔽於有我，不能大公，是之謂私。」以天理爲義、公、善，以人欲爲利、私、惡。知性，明理，修身，就是爲了達到革盡人欲，復盡天理的精神境界。《性理字訓》的特點是以青少年爲教育對象，以闡述如何做人爲宗旨，通俗地灌輸理學內容。

《性理字訓》是南宋末、元至明初教育界比較流行的課本。此書文字簡短，韻律整齊，易於記誦，使兒童諳於唇吻。如元代程端禮撰《讀書分年日程》就將《性理字訓》列爲學齡前兒童的必讀書。爲理學作了普及教育和宣傳。明、清時代，《性理字訓》也仍是童蒙的必讀書，影響深遠。（潘富恩）

陸九淵集

〔南宋〕陸九淵

《陸九淵集》，又稱《象山全集》、《陸子全書》，三十六卷（包括外集四卷、語録四卷）。南宋陸九淵撰。開禧元年（一二〇五）由其子陸持之搜羅纂集，取名爲《象山先生全集》（三十二卷），嘉定五年（一二一二）由陸九淵的學生袁燮始刻於江西倉司。明正德十六年（一五二一）李茂元將它與録語録合併重刻，題爲《陸子全書》。其後有：明嘉靖四十年（一五〇一）王宗沐校刻本、清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、道光三年（一八二三）刻本、一九三六年商務印書館《四部叢刊》本、一九八〇年中華書局本（較爲詳備）等。

陸九淵（一一三九——一一九三），字子靜，自號存齋，撫州金溪（今屬江西）人。於江西貴溪象山建「精舍」聚徒講學，學者稱象山先生。歷任靖安、崇安主簿，國子正，曾立志習武，爲「心學」創始人。與兄九韶、九齡並稱「三陸子之學」。以「心」爲構成宇宙萬物的本源，斷言「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」。以「立大」、「知本」、「發明本心」爲求學方法，認爲要保存吾心「固有良知」，須「存心去欲」。在「太極」、「無極」本體論問題和「尊德性」、「道問學」的治學方法上與朱熹進行了長期的辯論，一一七五年的鵝湖之會上，爭論更烈。政治上要求改革弊政，肯定王安石變法，主張減輕租稅，緩和社會矛盾。《宋史》卷四三四有傳。

《陸九淵》是陸九淵著述(包括語錄)彙編。本集的卷一至卷十七爲論學書札，卷十八奏表，卷十九爲記，卷二十爲序贈，卷二十一至卷二十二爲雜著，卷二十三爲講義，卷二十四爲策問，卷二十五爲詩，卷二十六至卷二十八爲祭文、墓志銘、行狀，卷二十九至卷三十一爲程文，卷三十二爲拾遺，卷三十三爲謚議，卷三十四至卷三十五爲語錄，卷三十六爲年譜。

《陸九淵集》中表述了陸九淵自己的治學方法和哲學思想的，主要是在卷一至卷十七的書信和卷三十五至三十六的語錄之中。在與朱熹的往還書信中着重討論「無極」、「太極」的本體論問題。他認爲《太極圖說》非周敦頤所作，因爲周氏《通書》與二程的言論中不見「無極」二字。提出「太極」之上不能再有「無極」，太極本身是道，萬化之根本。而認爲「無極而太極」的說法只是朱熹自己的發明。陸九淵這種觀點與朱熹相左，朱熹認爲「不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化根本。」在其他書信中反復强調「心即理」的命題。「心，一心也；理，一理也，至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二」(《與曾宅之》)。又說「此心此理」，「人皆有是心，心皆具是理」(與李宰書》)。在《語錄》中更是係統突出地論述「心」學的觀點，提出「萬物森然於方寸間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」。然而人心易爲物欲所蔽，故須「蕩滌」或「剥落」內心的私欲方能使人心「清明」澄瑩。「人心有病，須是剥落……須是剥落淨盡方是」。在治學方法上反對記誦之學，提出「六經注我，我注六經」，主張「自得、自成、自道，不倚師友載籍」。認爲讀書不必求多求快，而應擇切己有用者精讀之，「所謂讀書，須當明物理，揣事情，論事勢，且如讀史，須看他所以成，所以敗，所以是，所以非處，優游涵泳，久自得力。若如此讀得三、五卷，勝看三萬卷」。陸九淵心學方法所要達到的最終目標是明理、立心、做人，「心不可泊一事，只有立心」，「收拾精神，自作主宰，萬物皆備於我，有何欠缺。」

《語錄》則表現了陸九淵對孟子思想的繼承，且有所改造。他推尊孟子說：「夫子以仁，發明斯道，其言渾無罅縫，孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。自古聖賢發明此理不必盡同……夫子所言有文王周公所未言，孟子所言，有吾夫子所未言，理之無窮如此」。

卷十九的《記》中，尤以《荆公祠堂記》非常突出。陸氏於此文中，予王安石很高的評價，盛贊其人品高尚，肯定了王安石變革的歷史作用。「英特邁往，不屑於流俗聲色利達之習，介然於毫毛得以入於其心，潔白之操寒於冰霜，公之質也，掃俗學之凡陋，振弊法之因循，道術必爲孔孟，勳績必爲伊周，公之志也。」文中還貶斥王安石的政敵「熙寧諸公大抵極抵毀之言，而不折之以至理，平者未一二而激者居八九，上不足以取信於裕陵，下不必以解之蔽，反以固其意，成其事。新法之罪，諸君子固分之矣。」

卷三十六《年譜》，始創稿於弟子袁燮，傅子雲，而彙編於李恭伯（子願），刻於宋寶祐四年，其後陸氏家祠附刻。自高宗紹興九年（一一三九）生至紹熙四年（一一九三）卒，記載其一生事蹟。諸如：乾道八年應試，賜同進士出身。三十七歲時受呂祖謙之約與兄九韶會朱熹於信州鵝湖寺，辯論治學方法問題，分歧在於：「元晦（朱熹）之意欲令人泛觀博覽而後歸之約，二陸之意欲先發明人之本心而後使之博覽，朱以陸教人爲太簡，陸以朱教人爲支離」。四十三歲春天，訪朱熹於南康，朱請陸九淵登白鹿洞講席，講「君子喻於義，小人喻於利」一章。

對於《陸九淵集》中的言論思想，歷來的評價褒貶不一。朱熹及後繼者斥陸學爲禪。而具心學傾向的思想家，則極力推崇陸九淵思想。如明王守仁《陸象山全集》的叙中說：「陸氏之學，孟氏之學也」，辨說陸氏之學非禪學，「簡易直接，真有以接孟子之傳」。誠然，陸九淵的弟子對文集更是稱頌備至。袁燮於宋嘉定

五年爲《文集》所作序中說：「象山先生，其學者北辰泰岳歟……此心此理，貫通融會，美在其中，不勞外索」。楊簡在「序」中提及當年富陽主簿時受學於陸氏「因言勿覺，澄然清明，應用無方，動靜一體，乃知此心本靈、本神、本明、本廣大，本變化無方」。此外，有持朱、陸思想合流的學者，如明代徐階所作《學則辨》，認爲朱、陸二人的思想是「同歸一致」的，清雍正時的李紱認爲，「朱子晚年之教盡合於陸子，凡朱子所以致疑者，特以其弟子包顯道、傅之淵等過爲高論，而未及盡見陸子所以爲學與所以教人之說」。（《重刊象山先生年譜序》）。

有關陸九淵研究的著作主要有：崔大華《南宋陸學》。（潘富恩）

陳亮集

〔南宋〕陳亮

《陳亮集》，又稱《龍川文集》，三十卷。南宋陳亮著。約撰於南宋紹興三十一年（一一六一）至紹熙四年（一一九三）之間，由其子輯成，葉適爲之作序。通行本有：明成化間刻本、萬曆四十四年（一六一六）聚星堂刻本、崇禎六年（一六三三）鄒質士刻本、清乾隆三十年《四庫全書》抄本、同治七年（一八六八）胡鳳丹退補齋《金華叢書》本、一九七四年《中華書局》本等。

陳亮（一一四三——一一九四），字同甫，浙江永康人，世稱龍川先生。青年時喜研究古人用兵之法，並加評論，寫成《酌古論》。乾道五年（一一六九）連上五疏，提出不與金人媾和，爭取中興的建議。淳熙五年（一一七八）再上書，批評朝廷的苟安政策和士人中空談性命的風氣。他無意爲官，遂渡江還鄉，因當權者構陷，兩次下獄，備受鞭笞之苦，險遭殺戮，蒙辛棄疾、葉適等救脫。他以「推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸」自勉，淳熙十五年（一一八八）親至金陵一帶觀察形勢，再度上書，朝廷不理。返鄉後，在家設塾講學，與呂祖謙關係密切，思想比較融洽，與朱熹有書信往來，辯論王霸義利等問題。紹熙四年（一一九三）參加進士試，擢第一。授僉書建康軍判官廳公事，未到職而卒。《宋史》卷四三六有傳。

《陳亮集》是陳亮著述的彙編。內容主要分爲疏、策、論、表、書、啓、詩、詞、記、序等。主要哲學著作有《酌古論》、《經書發題》、《與朱晦庵秘書》等。

《酌古論》是陳亮十八、九歲時早年之作，它總結漢唐以來重大軍事活動的經驗教訓，作爲抗金的借鑒。在《酌古論序》中，說明作者寫作該論文的目的是從前人的軍事活動事件中「使得失較然，可以觀，可以法，可以戒，大則興王，小則臨敵，皆可以酌乎此也。」有助於「中興」、「復仇」的事業。《酌古論》中評論了十九位歷史人物，有劉備、曹操、苻堅、諸葛亮、鄧艾、崔浩、李靖、封常清等人，從他們的軍事活動來進行分析和總結。《酌古論》的主要思想可歸納於四點。其一，是認爲戰略必須與戰術相結合，「有一定之略，然後有一定之功，略者不可以倉卒製，而功者不可以僥幸成也」。認爲曹操「蓋亦得術之一二」。然公巧於戰鬥，而不能盡知天下之大計」。只片面注重戰術，而缺乏盡知天下之大計」的戰略眼光，因而未能完成統一中國的大業。其二，認爲「英雄之士」必須平時不斷思考、分析客觀形勢，熟悉敵我雙方的情況「其平居暇日，規模術略，定於

胸中者久矣」。如此才能「料敵制勝」。其三，在具體的戰術中運用軍事辯證法思想，如說「兵有正有奇，善審敵者，然後識正奇之用。」其所謂「正兵」和「奇兵」之說，具有陣地戰和運動戰相結合的意思，兩者有辯證的關係。「奇兵以簡捷寓節制，非廢節制也；正兵以節制存簡捷，非廢簡捷也」。其四，認爲政治是決定戰爭勝負的。提出「去詭詐而示以大義，置術略而臨之以正兵，智，以勇擊勇，而勝負之數未可判，孰若以正而功智，以義而擊勇」。雖所論限於正統的觀念，但觀察到正義戰的政治原則。

《經書發題》是評定古代經典的論文。在《經書發題·書經》一文中說：「夫盈宇宙者，無非物，日用之間無非事。古之帝王，獨明於事物之者故，發言立政，順民之心，因時之宜，處其常而不惰，遇其變而天下安之，今載之書皆是也。」又在《經書發題·詩經》裏說：「道之在天下，平施於日用之間，得其性情之正者，彼固有以知之矣。」作者說明「道」是和民生日用等實事實物不可分離的，而是在事物之中。

關於「道」與「物」的關係的論述，還散見於文集的各處。「夫道非出於形氣之表，而常行於事物之間者也」（文集卷九《勉强行道大有功》）。「夫道之在天下，何物非道，千塗萬轍，因事作則，苟能潛心玩省，於所已發處體認，則知夫子之道，忠恕而已，非設辭也」（文集卷十九《與章德茂侍郎書》）。指出具體事物都有其固有的特性和規律。

《中興五論》、《上孝宗皇帝書》主要是政論。《中興五論》的主要基調是洗刷國恥，收復失地。「國家憑陵之恥，不可以不雪，陵寢不可以不還，輿地不可以不復」。提出「輯和軍民，開布大信，不爭小利，謹擇守宰，省刑薄斂，進城要險，大建屯田」等措施。《上孝宗皇帝書》前後共上書五次。比之《中興五論》所使用的

言辭更激昂，主戰態度也更堅決。爲時局的危殆而大聲疾呼，指出「一日之苟安，數百年之大患也」。反責主和派「彼之忘君父之仇，而置中國於度外者，其違天人之心亦甚矣」。同時對於空談性命之道的腐儒庸人以嚴厲的批評：「今之儒士，自以爲得正心誠意之學者，皆風痺不知痛痒之人也」。白謂一再陳書乃是「實以宗廟社稷之大計，不得不決於斯時也。」表達了他爲求實現「中興」的飽滿熱情。同時也表達了他政治上提倡功利的主張。

《與朱晦庵秘書》，是陳亮與朱熹論辯王霸義利、天理人欲等問題的書信集。首先，陳亮肯定「道」體現在具體事物中，反對程朱等人主張道離具體事物之外、道與人的具體行動無關的說法。陳亮認爲「若謂道之存亡，非人所能與，則舍人可以爲道，而釋氏之言不誣矣（《與朱元晦秘書》）。因此天理與人欲沒有絕對對立起來的鴻溝，故不論三代或漢唐都同樣有天理、人欲交雜的現象。不能說三代是王道時代，「專以天理行」，講求義；而漢唐是霸道時代，「專以人欲行」，講求利。爲此，在《又甲巳答朱元晦書》裏說：「本朝伊、洛諸公，辯析天理人欲，而王霸義利之說，於是大明。然謂「三代以道治天下，漢、唐以智力把持天下，其說固已不能使人心服。而近世諸儒，遂謂三代專以天理行，漢唐專以人欲行，其間有與天理暗合者，是以亦能久長。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日，萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？」陳亮從歷史上肯定漢、唐的功業是與他們對功利的追求相聯繫的。認爲漢高祖、唐太宗有「救民之心」，希望宋朝也有「中興」的一日。

對陳亮的事功之說，朱熹批評最多，謂之「在利欲膠漆盤中」，並認爲這種功利思想有離經叛道的危險。「若功利，學者習之便可見效，此意甚可憂」（《朱子語類》卷一二三）。呂祖謙對陳亮的《酌古論》非常贊賞說：

「蓋得太史公章法……尤有補於世教」(《東萊集·與陳同甫》)。明代的李贄說陳亮是「無頭巾氣」的大英雄，並反駁朱熹曾對陳亮下的「血氣粗豪」的評語。「異哉堂堂朱夫子，反以章句繩亮，粗豪目亮，悲夫！士惟患不粗豪耳，有粗有豪，而後真粗細出矣，不然皆假矣。」(《藏書·名臣傳》)(潘富忍)

朱子語類

〔南宋〕朱熹

《朱子語類》，一百四十卷。南宋朱熹撰。南宋景定間已有不同卷次的多種刊本：一、李道傳的《池州刊朱子語類》四十三卷；二、黃士毅的《眉州刊朱子語類》一百四十卷；三、李性傳的《饒州刊朱子語續錄》四十六卷；四、蔡抗的《饒州刊朱子語後錄》二十六卷；五、王佖的《徽州刊朱子語續錄》四十卷；六、吳堅的《建安刊朱子語別錄》二十卷等。景定四年(一二六三)黎靖德以上述四錄二類爲根據，互相參校，收遺正誤，削其重復，重新編類，於咸淳二年(一二七〇)刊《朱子語類大全》一百四十卷，即今通行本的《朱子語類》。其主要版本除宋咸淳始刊本外，尚有：明成化九年(一四七三)陳煒刻本、清石門呂留良寶誥堂刻本、廣州書局本、日本近人岡田武彥等《朱子語類》合校本、中華書局一九八一年校點本。

朱熹(一一三〇——一二〇〇)，字元晦，號晦庵，徽州婺源(今屬江西)人。僑居建陽(今屬福建)始受業

於胡原仲，劉彥衝，三十一歲時拜程頤三傳弟子李侗爲師，爲二程四傳弟子，紹興十八年進士，曾任泉州同安主簿、知南康軍、秘閣修撰等職。主張抗金而反對盲目用兵。「博覽羣書，自經史著述而外，凡夫諸子、佛老、天文、地理之學，無不涉獵而講究也」(見《宋元學案·晦庵學案》)，對各家學說融會貫通「會衆說而折其中」。淳熙二年(一一七五)朱熹與陸九淵等會於江西上饒鵝湖寺進行爲學之方的辯論。其一生從事教學凡四十年，爲官不過十年而已。著述甚豐。生平資料見《宋史》卷四二九。

《朱子語類》是朱熹與弟子們問答的語錄彙編。卷一至卷六包括理氣、鬼神、性理。卷七至卷十三論學，包括爲學之方，論知行，讀書法，持守與力行。卷十四至卷九十二闡釋儒家經典《大學》、《中庸》、《易》、《詩經》、《孝經》、《春秋》、《禮》、《樂》。卷九十三至卷一百論述北宋理學五子的著作，卷一百一至一百三，論述二程弟子及其後學者的思想。卷一百四至一百二十一，介紹朱子訓導門人的言論。卷一百二十二至一百二十四，評論呂祖謙、陳傅良、陸九淵等。卷一百二十五至一百二十六，評述老莊、釋氏。卷一百二十七至一百三十三，主要是論述宋代開國太祖至宋寧宗朝的政治法制，自國初至熙寧人物，自熙寧至靖康朝的用人。卷一百三十四至一百三十六評論歷代重大事件和人物。卷一百三十七着重評述戰國漢唐諸子。卷一百三十八至一百四十爲雜類、論文、拾遺等。

《語類》的卷一至卷六，主要討論理學家所研究的中心問題，即以理氣關係問題。通過朱熹與其弟子問答的形式表述朱熹理在氣先的觀點。「問，先有理，抑先有氣？」「曰：理未嘗離乎氣，然理而上者，氣形而下者，由形而上下言，豈無先後」(卷一)。「要之曰先有理……且如萬一山河大地都陷了，畢竟理却在這裏」(同上)。認爲「理」之於「氣」，好比人跨於馬上：「理搭在陰陽上，如人跨馬相似」。雖强調理氣相依不可分

離，但堅持理先氣後說。在性與理的關係上，認爲性是人化了的理，說性「只是心中所有底道理是也」（卷五）。「性」雖是「理」的化身，但性要受「氣質」的限制。「心有善惡，性無不善；若論氣質之性，亦有不善」（同上）。就天命之性而言「性則純是善底」，理是至善，性也是至善，但氣質之性則有善有不善。關於鬼神問題，《語類》爲此作出新的解釋，「神，申也；鬼，屈也，如風雨雷電初發時，神也，及至風止雨過雷住電息，鬼也」（卷三）。因此主張「今且需理會眼前事，那個鬼神事無形無影莫要枉費心力」（同上）。

《語類》卷七至卷十三爲論學。提出「爲學須覺今是而昨非，日改月化便是長進」（卷八）。又說：「大抵爲學，雖有聰明之資，必須做遲鈍工夫始得；既是遲鈍之資，却做聰明樣工夫如何得？」（卷十）在讀書的方法上，反對片面的記誦，主張「學者讀書須是窮究道理徹底，如人之食嚼得爛方可嚥下然後有補」（同上），「讀書須知貫通處」（同上），「學不可躐等，不可草率徒費心力，須依次序，如法理會，一經通熟，他書亦易看」（卷十三），學之目的「學之之搏，未若知之之要，知之之要未若行之之實」（同上）。「學者須是革盡人欲、復盡天理便是學」（同上）。

卷十四至卷九十一闡釋先秦儒家經典。認爲「學問須以《大學》爲先，次《論語》、次《孟子》，次《中庸》，中庸工夫密，規模大」（卷十四）。《大學》如一部行程歷皆有節次」，「《大學》是爲學綱目」（同上）。在論《易》中提出頗有見地的看法：「古人淳質，遇事無許多商量，既然如此，又欲如彼，無所適從，故作《易》示人，以卜疑之事，故能通志、定業、斷疑、所謂開物成務者也」（卷六十六）。又說《詩》乃「民間男女相悅之辭」（卷八十一），非歌頌後妃之德的作品，並對孔子刪詩問題提出疑問。對於「三禮」的解釋，以《儀禮》爲主，將其做爲經文，而以大小戴《禮記》爲《儀禮》之傳。懷疑古文《尚書》是僞造的。認爲「蓋《書》有古文有今文，今文

乃伏生口傳，古文乃壁中之書……凡易讀書皆古文，況又是科斗書，以伏生書字文考之方可讀者，豈有數百年壁中之物安得不訛損一字，又却是伏生記得者難讀，此尤可疑」(同上)。又說伏生口傳的今文尚書之所以難懂的原因，乃是「難曉者恐只是當時說話……當時人自曉得，後人乃以爲難曉」(卷七十八)。其「難曉」的是當時人的「方言俚語」。指出《孝經》是「後人綴輯」而成，「孝經疑非聖人之言」(卷八十二)。

《語類》卷一百二十二至卷一百二十四，對呂東萊(祖謙)、陳傅良、陸九淵的學說作出不同評論。與呂祖謙的史學觀點分歧甚大，說「東萊聰明，看文理却不子細……緣他先讀史多，所以看粗着眼。讀書須是以經爲本，而後讀史」(卷一二二)。又說「看史只如看人相對……東萊教者看史，亦被史壞」(卷一二八)。對於永嘉學派的葉適和江西之學的陸九淵攻擊頗多，說：「葉正則(葉適)說話只是杜撰，看他《進卷》可見大略」(卷一二三)，「葉正則作文論事全不知些着實利害，只虛論因及許多」(同上)。又說：「陸子靜(九淵)分明是禪」，「子靜尋常與吾說話會避得個禪字，及與其徒却只說禪」(卷一二四)，並說陸九淵有江西士人的特點，「江西士風，好爲奇論，恥與人同，每立異以求勝」(同上)。

卷一百二十五至卷一百二十六評述了老莊和釋氏。認爲老莊之徒是絕滅禮法。說「老子是出人理外，不好聲，不好色，又不做官，然害論理」(卷一二五)。老子雖談「虛靜無爲」的道，但「老氏依舊有，無欲觀其妙，有欲觀其徼，故「道家說半截有，半截無」。而莊子却是「轉調底老子」，「老子猶要做事，莊子都不要做了」(同上)。指斥佛教「以天地爲幻妄，以四大爲假合」(卷一二五)。尤其是「棄君背父」，「只是廢三綱五常，這一事已是極大罪名，其他便不消說」(卷一二六)。

《語類》卷一百二十七至卷一百三十二，敘述和評價宋自開國之初至熙寧以及熙寧至靖康的重要事件

和人物。對宋以來抗擊外敵的英雄，如宗澤、岳飛、韓世忠作了褒揚，對秦檜、湯思退之類「和議誤國」予以痛斥。卷一三九則對戰國漢唐諸子作出評價。對於三國的諸葛亮和漢初的張良，給予正面的肯定。

有關《朱子語類》的研究論文，主要有：胡適《朱子語類的歷史》、日本岡田武彥《朱子語類之成立及其版本》、錢穆《朱子語類序》等。（潘富恩）

伊洛淵源録

〔南宋〕朱　熹

《伊洛淵源録》，十四卷。南宋朱熹撰。成於宋孝宗乾道九年（一一七三）。通行本有：一、元至正癸末年（一三四三）年本；二、明弘治十三年（一五〇〇）成都志古堂雕板本。此本由明代人楊廉從朱熹著述中輯出有關伊洛淵源的資料，作爲新增部分，附於每卷之後，所以又稱楊廉新增本；三、明嘉靖乙丑年（一五六五）本；四、清正誼堂全書本；五、清《朱子遺書》本；六、日本慶安二年（一六四九）京師風月莊左衛門本；七、一九八三年中州古籍出版社點校本。

關於此書的撰作緣由，用朱熹在《答呂伯恭書》中話來說，就是爲使先賢的事跡不致於湮沒無聞，而爲之裒集發明，以倡聖學之道。伊水、洛水流經洛陽，程顥、程頤爲洛陽人，此書之所以稱作《伊洛淵源録》很明

顯是將二程及其門人的學術思想作爲理學正宗。

《伊洛淵源錄》是一部記載宋代理學源流的著作，也是我國古代較早的一部敘述學術思想史的專著。全書所載，多有依據。或輯自事狀、行狀、家傳、年譜、奏狀、逸士狀、墓誌銘、祭文、墓表、贊、詩、哀詞，或錄自門人朋友書札、敘述及各種傳聞雜記等。從這些輯錄中，大致可以看出這些人的一生經歷、人品以及言行。

《伊洛淵源錄》由以下幾個部分組成：

卷一，記載了周敦頤的言論與事跡。

卷二、卷三，記載了程顥的言論與事跡。

卷四，記載了程頤的言論與事跡。

卷五，記載了邵雍的言論與事跡。

卷六，記載了張載、張戩兄弟的言論與事跡。

卷七，記載了呂希哲、范祖禹、楊國寶、朱光庭等的言論與事跡。

卷八，記載了劉絢、李籲、呂大忠、呂大鈞、呂大臨等的言論與事跡。

卷九，記載了蘇昞、謝良佐、游酢等的言論與事跡。

卷十，記載了楊時的言論與事跡。

卷十一，記載了劉安節、尹焞的言論與事跡。

卷十二，記載了張繹、馬伸、侯仲良、王蘋等的言論與事跡。

卷十三，記載了胡安國的言論與事跡。

卷十四，爲程氏門人無記述文字者，錄了近二十人的姓名、字號等。

本書既以程顥、程頤開創的「洛學」爲理學正宗，所以在內容編排上以二程及其弟子的言論事跡爲記載重點：一、突出了二程儒學道統正宗繼承人的地位。程頤《明道先生墓表》中說：「周公没，聖人之道不行，孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下賈賈焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。先生生千四百年之後，得不傳之學於遺經，志將以斯道覺斯民。……先生出，倡聖學以示人，辨異端，辟邪說，開歷古之沉迷，聖人之道得先生而後明，爲功大矣。」直接將程顥接續於孟子之後，確立了理學的「道統」說。二、大量記載了二程的業績。《明道先生行狀》中記載了程顥爲官以後，所做的諸如排難解紛、平均田稅、興修水利、調節供求、平穩物價、編伍保、興學校等事情。《程頤年譜》中敘寫了程頤在擔任崇政殿說書一職後，如何竭盡全力教導年幼的哲宗的情形。三、對洛學的爲學宗旨作了詳盡的說明。如程頤《明道先生行狀》說：明於庶物，察於人倫。知盡性至命，必本於孝悌；窮神知化，由通於禮樂。辨異端似是之非，開百代未明之惑，秦、漢而下，未有臻斯理也。」這就是說，程顥的學說，着重「盡性至命」與「孝弟」的統一，「窮神知化」與「禮樂」的統一，要求對於宇宙「神化」有深刻的認識，並在現實生活中體現出來。這也是洛學的宗旨。四、對理學開山之祖周敦頤，以及邵雍、張載等人的言行也作了較爲詳盡的記載。在史料的選擇上，始終體現他們與二程的密切聯係。五、通過對二程的弟子，特別是對謝良佐、楊時、游酢、呂大臨、尹焞等較著名的洛學傳人的言論與事跡的記載，使洛學的流變呈現出一條比較清晰的綫索。如胡安國所撰《楊文靖公(時)墓誌銘》中道：「宋嘉祐中，有河

南二程先生，得孟子不傳之學於遺過，以倡天下。而升堂睹奧，號稱高弟，在南方則廣平游定夫（酢）、上蔡謝顯道（良佐）與公三人是也。」明確指出游、謝、楊是洛學向南方的傳播者。並記載了呂大臨如何從關學轉向洛學的過程，以及他是如何領悟了「默識心契」，「涵泳義理」，「惟務養性情」的洛學旨趣的。這說明洛學當時已成爲顯學，其影響已超過了張載的關學。

《伊洛淵源録》在理學發展史上具有極爲重要的地位。不少理學資料賴它得以保存，並被用來補闕輯佚，考訂校勘。如元代人修撰《宋史》，其中《道學傳》、《儒林傳》等，多據此書寫成。《伊洛淵源録》對明、清兩代的學術影響較大，清初周汝登《聖學宗傳》、孫奇逢《理學宗傳》皆依仿此書而成。《四庫全書總目提要》評價説：「蓋宋人談道學宗派自此書始，而宋人分道學門户亦自此書始。」（徐儀明）

四書集注

〔南宋〕朱　熹

《四書集注》，全稱《四書章句集注》，爲《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》所作的注。十九卷。南宋朱熹撰。首刊於南宋紹熙元年（一一九〇），後有元至正二十二年（一三六二）武林沈氏治德堂刻本、明成化十六年（一四八〇）刻本、明隆慶四年（一五七〇）刻本、明萬曆十年（一五八二）刻本、一九三六年中華書

局《四部備要》本、一九五七年中華書局本等。

《四書集注》中最早成書的是《論語集注》和《孟子集注》。朱熹曾在南宋隆興元年(一一六三)取二程及其門人學侶數家之說編成《論語要義》，後爲便於童子習學，又作《論語訓蒙口義》。乾道八年(一一七二)復取二程、張載、范祖禹、呂希哲、呂大臨等十二家之說，薈萃條疏，成《論語精義》和《孟子精義》，後改名爲《集義》。兩書《集注》是在《精義》基礎上於淳熙四年(一一七七)編成的。《大學章句》和《中庸章句》完成於淳熙十六年(一一八九)。朱熹畢生精力修改《四書集注》，前後凡四十年。

《四書集注》是朱熹哲學思想的重要代表作之一。它在二程(顥、頤)解經的基礎上，參照各家之說，系統地發揮了理學思想，既注重文字詮釋，更着重於義理的闡發，成爲以義理解經的代表作。也是宋明理學的權威性著作。書中論述了道、理、性、命、心、誠、格物致知、仁義禮智等哲學範疇及其關係，既辨析精微，又强調人倫日常，體現了以理爲最高範疇的哲學體系以及强調認識方法、修養方法、道德實踐的特點。

《大學章句》一卷。朱熹在《大學章句序》中說「《大學》之書，古之大學所以教人之法也……教之以窮理、正心、修己、治人之道」，而反對「俗儒記誦詞章之習」和「異端虛無寂滅之教」的習學方法。朱熹在《大學章句》之最後作一概括說：「凡傳十章。前四章統論綱領指趣，後六章細論條目功夫，其第五章乃明善之要，第六章乃誠身之本。在初尤爲當務之急，讀者不可以其近而忽之也。」

在《大學章句》中最能表述朱熹認識論核心思想的是第五章。此章對「格物致知」進行了闡釋：「蓋釋格物致知之義，而今亡矣。間嘗竊取程子之意以補之曰，所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學

者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通，則衆物之表里精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂格物，此謂知之至也。」何謂「格物」？何謂「致知」？據《大學章句》首章的解釋：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也」。又注「物格而後知致」云：「物格者，物理之極處無不致也。知至者，吾心之所知無不盡也」。《大學章句》中這一段論述，主要是說明以天下之物（事）所體現的天「理」，來印證吾心所固有的天「理」，這便是新謂「合內外之理」（《語類》卷十五）。因此朱熹的格物致知論是與正心、誠意、修身、齊家等道德問題聯繫在一起的。

《中庸章句》裏認爲《中庸》「乃孔門傳授心法」。指出《中庸》的開端一章是全篇的思想中心，「右第一章，子思述所傳之意以立言，首明道之本原出於天而不可易，其實體備於已而不可離。次言存養省察之要。終言聖神功化之極。蓋欲學者於此。反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善。」說明「本原出於天」的「道」與聖人所「備於已」的道是上下同流而不可分離的。故《中庸章句》第三十二章注云：「聖人之德，極誠無妄」，「其於天地之化育，則亦其極誠無妄者有默契焉。非但聞見之知而已。此皆至誠無妄，自然之功用，夫豈有所倚着於物而後能哉！」認爲「聖人之德，極誠無妄」，就能夠與「至誠無妄」的「自然之功用」相「默契」。因此人們要達到聖人的這種「極誠無妄」的境界，只要通過內心的「存養省察」「去外誘之私」來恢復天所賦予的「本然之善」。

《論語集注》裏的《子罕·子在川上章》提出宇宙以及萬物是不斷運動的觀點。「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。然其可指而易見者，莫如川流，故於此發以示人。欲學者時時省察，

而無毫髮之間斷也。」接着朱熹又引程頤的話「此道體也。天，運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水，流而不息，物，生而不窮，皆與道爲體，運乎晝夜，未嘗已也，是以君子法天，自强不息。」這種「天地之化」被朱熹看成是「道體之本然」的作用。並認爲人們認識「天地之化」，其歸宿是要求個人內心的天理流行。《論語集注》：「曾點之學，蓋有以見夫人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。……其胸次悠然，直與天地萬物上下同流。」（《先進・子路冉有公西華待坐章》）。其所謂「上下同流」，便是在人欲淨盡之後。使人心充滿天理，天地萬物也流行天理，達到「心」與「天地」都能「上下同流」者「天理」。這正是程朱理學的存天理、去人欲的基本觀點。

《孟子集注》闡述了朱熹關於「性」的學說。他認爲性是一切有生命的生物所具有的天理。「性者，人物之所得以生之理也。」（《離婁・天下之言性也則教而已矣章》）。朱熹認爲人與生命之物在知覺運動等生理作用上是相同的，但從社會道德的角度考察，人性與物性又畢竟不盡相同。《孟子集注》云：「愚按：性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也，氣，形而下者也。人，物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁、義、禮、智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而爲萬物之靈也。告子不知性之爲理，而以所謂氣者當之。徒知知覺運動之蠢然者，人與物同，而不知仁、義、禮、智之粹然者，人與物異也。」（《告子・生之謂性章》）朱熹的這段注文，是要從理氣對立來論證人性與物性之同異。性，作爲天之所賦，包括理和氣的兩個因素。人類由於稟賦理的因素「全」，如仁、義、禮、智等道德思想，而物則不能得其全。這樣就判分了人性與物性的殊異。但從氣的因素來說，人與物的稟賦又是相同的。

朱熹的同一觀點的論述，又見於《孟子集注·離婁·人之所以異於禽獸者幾希章》）。注文云：「人，物之生，同得天地之理以爲性，同得天地之氣以爲形。其不同者，獨人與其間得形氣之正，而能有以全其性，爲少異耳。」以上這套理論也是朱熹論性的核心。

《四書集注》一書，爲歷代學者所重視。關於《四書集注》同朱熹其他著作的關係，其門人李性傳認爲，朱熹的其他著作如《語類》與《四書集注》中的論點有相矛盾之處，應以《集注》爲準，《集注》未論及者，當以《語類》爲輔助參考。此書受歷代執政者的推崇，元朝以《四書集注》試士子，明代科舉考試，亦以《四書集注》爲準，影響極其深遠。（潘富恩）

晦庵集

〔南宋〕朱熹

《晦庵集》，又稱《朱子大全》、《朱文公文集》，一百二十一卷（包括文集一百卷、續集十一卷、別集十卷）。南宋朱熹撰，經朱熹之子朱在編定，後人又有所增補。通行本有：明嘉靖胡岳刻本、清康熙二十七年（一六八八）蔡方炳刻本、乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、一九三六年中華書局《四部備要》本等。

《晦庵集》爲朱熹詩文、書札、雜論等的彙集。其中包括朱熹有關論學和部分哲學著作。其中卷一至卷

十爲詩、詞、賦、樂府；卷十一至卷二十三爲封事、奏札、奏狀等；卷二十四至卷六十四爲書問答；卷六十五至卷七十四爲雜著；卷七十五至卷七十六爲序；卷七十七至卷八十爲記；卷八十一至卷八十四爲跋；卷八十五爲銘、箴、贊、志、啓等；卷八十六爲祝文；卷八十七爲祭文；卷八十八至卷九十四爲碑、墓志銘；卷九十五至卷一百爲行狀、公移。續集、別集則補充收集與友人的往來書札。

《晦庵集》表述朱熹哲學觀點的，主要是在其與人的書信中，一些雜著、記、序，也有所反映。他論述理與氣的關係時說：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。」（卷五十八《答黃道夫》）又說：「有此理便有此天地，若無此理，便亦無天地、無人、無物」（同上）。認爲理是天地萬物之本，是一切事物的派生和存在的根據，而氣只是產生和形成具體事物的物質元素。所以說「夫真者理也，精者氣也。理與氣合，故能成形」（卷四十六《與劉叔文》）。又說「所謂理與氣，此決是二物，但在物上看，則二物渾淪，不可分開各在一處，然不言二物之各爲一物也。若在理上看，則雖未有物，而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有是物也」（同上）。認爲未有物之先必先有理，理是「生物之本」，氣是「生物之具」。理氣之間分際甚明。「理」也就是「道」或「太極」，朱熹所說的「道」，是超乎自然與社會之上的「非人之所能預」，永恒的精神本體「若道之常存，却又非人之所能預，只是此個自是亙古貫今常在不滅之物，雖曾千五百年被人作壞，終殄滅他不得耳」（卷三十六《答陳同甫》）。朱熹之所謂「太極」也是「理」的總稱。「總其所謂太極云者，合天地萬物之理而一名耳」（卷七十八）。由太極而後有陰陽之氣，陰陽自有動靜變化。朱熹在論述事物動與靜的關係時說：「動靜二字，相爲相待，不能相無，乃天理之自然，非人力所能爲也。若不與動對，則不名爲靜；不與靜對，則亦不名爲動矣」（卷四十二《答胡廣仲》），把動靜對立的統

一的關係看成是「不能相無」的辯證關係。並認爲動靜陰陽是無始無終的。正如他的一首詩中說：「吾觀陰陽化，升降八紘中，前瞻既無始，後際那有終？至理諒斯存，萬世與今同，誰言混沌死？幻語驚盲聾。」（卷四《齋居感興二十言・之二》）。

朱熹在該文集中論及知行的關係時，頗重於行「爲學之實，因在踐履，苟徒知而不行，誠與不學無異」（卷五十九《答曹無可》）。又說：「故聖賢教人爲學，非是使人綴輯言語造作文辭但爲科名爵祿之計，須是格物、致知、誠意、正心、修身而推之以至於齊家治國，可以平天下，方是正當學問」（卷七十四《玉山講義》），將認識和道德修養是同齊家、治國、平天下的活動相結合。朱熹認爲事物各有具體的理，「觀萬物之異體，則氣狀相近，而理絕不同也。」（卷四十六《答黃商伯之四》），故應格物窮理，「格物之論，伊川意雖謂眼前無非是物，然其格之也，亦須有緩急先後之序，豈遽以爲存心於一草木器用之間而忽然懸悟也哉？且如今爲此學而不窮天理、明人倫、講聖言、通世故，乃兀然存心於一草木器用之間，此是何學問？如此而望有所得，是炊沙而望以成飯也」（卷三十九《答陳齊仲》）。「格物」不是拘泥於對具體自然物的了解，而主要內容是「窮天理、明人論、講聖言、通世故」等社會論理道德的實踐，即所謂「修德之實，在乎去人欲、存天理」（卷三十七《與劉共父》）。「善惡二字，便是天理人欲之實體」（卷五十三《答胡季隨》）故在與陳亮書信往來中有關義利王霸的論辯，也是以「存天理、去人欲」的觀點出發的。他奉勸陳亮「去義利雙行、王霸並用之說，而從事於懲忿窒欲，遷善改過之事，粹然以醇儒自律」（卷三十六《寄陳同甫書》），着重自我內心反省，克服人欲，而能遷善改過，達到理想境界。「爲今日計但當窮理修身，學取聖賢事業，使窮有以獨善其身，達而有以兼善天下，則庶幾不枉爲一世人耳」（同上）。

在歷史觀方面，文集中提出決定歷史命運的「大根本」是帝王之「心術」，他說：「所謂大根本者，固無不出於人主之心術」（卷六十八《答張敬夫》）。又說：「天下大事，千變萬化，其端無窮。而無一不本於人主之心者，此自然之理也」（《戊申封事》）。朱熹就如何「讀史之法」却有較好的見解，他說「讀史當觀大倫理、大機會、大治亂得失」（卷三十二《答張敬夫》）。認爲讀歷史書籍，應該密切注意社會政治道德的好壞和國家的興衰，從中找出可借鑒的經驗與教訓。在編著史書的問題上，認爲任何編寫者總會體現出自己的主觀意圖，朱熹之所以要將司馬光主編的《資治通鑑》改編爲《資治通鑑綱目》，就是因爲《資治通鑑》沒有將「正統」觀點貫徹始終，如司馬光記載三國對峙時期，沒有突出劉氏蜀漢的正統地位，「如漢建安二十五之初，漢尚未亡便可魏……大非春秋存陳之意，恐不可以法」（卷十三）。朱熹認爲這種不合《春秋》之法的觀點，是不利於後來偏安東南一隅的南宋政權的。此外，朱熹從理學論理觀出發，評判歷史人物一直堅持以「忠孝節義」爲準則，他說：「俯仰天地之間所以自立其者身不過忠孝二字，此天下之大義，不可須臾少忽也」（《續集》卷二《答蔡季通》）。

《晦庵集》是研究朱熹思想的主要資料之一。自南宋末至元、明、清的封建君主對朱熹所著書推崇備致，宋理宗趙昀說「朕讀之不釋卷，恨不與之同時」，認爲朱熹是將「孔子之道益以大明於世也」，「有補於治道」（《宋史·理宗紀》）。元代的統治者也頒佈命令，「海內之士，非程朱之書不讀」（歐陽立《圭齋集》卷九）。明代嘉靖年間饒平蘇在《重刻晦庵先生文集序》中說：「是書廣佈，將天下入道之塗益光，詭道異說不得作」。清帝康熙（玄燁）還親自爲《朱子全書》寫序，說朱熹的著作，「緒千百年絕傳之學，開愚蒙而立億萬世一定之規」。後來的曾國藩自稱「以朱子之書爲日課」（《曾文公年譜》）。在上述這些褒揚朱熹著作的同

時，也有不少思想家對其理學思想提出批評，如明代王廷相、羅欽順、李贄，以及清代的顏元和戴震等，他們主是要從宇宙觀上對朱熹的「理本氣末」和「存天理、去人欲」的觀點表示異議，而提出他們自己的以氣爲本和理欲相融不悖的學說。（潘富恩）

近思録

〔南宋〕朱熹　呂祖謙

《近思録》，十四卷。南宋朱熹和呂祖謙合編。通行本有：宋淳祐十二年（一二五二）葉采《近思録集解》本、明正德十四年（一五一九）汪偉刻本、清康熙中御兒呂氏寶浩堂刻《朱子遺書》本、同治五年（一八六六）福州正誼書院《正誼堂全書》本等。

朱熹在《書〈近想録〉後》中云：「淳熙乙未之夏（一一七五），東萊呂伯恭來自東陽，過余『寒泉精舍』，留上旬日，相與讀周子、程子、張子之書，嘆其廣大宏博，若無津涯，而懼夫初學者不知所入也，因其掇取其關於大體而切於日用者，以爲此編，總六百二十二條，分十四卷」。「近思」之意，呂祖謙在此書的跋中説：「日用躬行之實，具有科級，循是而進，自卑升高，自近及遠，庶幾不失纂集之旨。」朱、呂二人均以此書作爲初學者學習道學的入門教材，使初學者能把握周敦頤、張載、程顥、程頤之書的要義。

《近思錄》依朱、呂二人的理學思想體系編排。其目錄的編次是：卷一爲《道體》，卷二是《爲學》，卷三爲《致知》，卷四爲《存養》，卷五爲《克治》，卷六爲《家道》，卷七爲《出處》，卷八爲《治體》，卷九爲《治法》，卷十爲《政事》，卷十一爲《教學》，卷十二爲《警戒》，卷十三爲《辨異端》，卷十四爲《觀聖賢》。全書從分析宇宙生成的世界本體開始，循着格物窮理，存養而意誠，正心而遷善，修身而復禮，齊家而正倫理，以至治國平天下，然後批評異端，以明聖賢道統，全面闡述理學思想的主要內容。

《道體》作爲道學的綱領，輯錄了有關「道」爲世界本體和「性」的本原的論述。其中有：周敦頤《太極圖說》的「五行—陰陽，陰陽—太極，太極本無極」的宇宙生成說；程顥的「生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也」，將論性和論氣結合起來。程頤的「性即理也」「性則無不善」，「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。」以及張載的「心統性情者」等關於命、理、性、心等相互關係的論析。

《致知》自首段至二十二段，總論致知的方法，以讀書爲致知的最主要的途徑「致知莫大於讀書」。二十三段至三十三段，總論讀書之法，三十四段以後，乃分論讀書之法，認爲應讀之書當分先後之序，始於《大學》，而後繼之以《論語》、《孟子》、《詩》、《書》，再繼之以《中庸》、《春秋》而後再看有關的史書和前賢們的語錄。

《存養》說明道德存養的工夫貫串乎知行之中。而《克治》是以存養爲基礎，如何推己及人，由「克治」之功而施及於家而家可齊，此所謂《家道》。既然身已修，家已齊，則可以仕，在仕途生涯中如何以「義」作爲決擇去就取捨的準則，這就是《出處》的內容。

《教學》主要論教人之道，所謂「得英才而教育之」。輯錄了周敦頤「故聖人立教，俾人自易其惡」，張載「教人至難，必盡人之材，乃不誤人」，程顥「君子教人有序，先傳以小者、近者，而後教以大者、遠者」等教育

目的和方法的言論。還有程頤重幼兒教育的有關論述。

《辨異端》，着重批佛、道、楊、墨、申、韓，以明聖賢道統。程顥說：「楊墨之害，甚於申韓、佛老之害，甚於楊墨」，「釋氏本怖死生爲利，豈是公道」又說「佛氏不識陰陽晝夜死生古今，安得謂形而上者與聖人同乎」。張載批判佛教是「夢幻人生」。「蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大」。

《觀聖賢》論聖賢相傳之統，而附談諸子百家，斷自唐虞堯舜、禹湯、文武周公道統相傳，至於孔子……黃仲舒、楊雄、諸葛亮、王通、韓愈……迨於宋朝，有周敦頤、二程（顥、頤）、張載推廣之，而使「聖學復明，道統復續」。

《近思錄》一書，在理學史上具有重要地位，爲確立儒家道統、傳播理學思想起過重要作用。葉采《近思錄集解序》說，《近思錄》爲「四子、六經之階梯」，清代江永稱「凡義理根源，聖學體用，皆在此編。」「蓋自孔曾思孟而後，僅見此書」。清山陰何氏仿其體例，摘錄朱熹言論，輯有《續近思錄》十四卷，共六百三十九條。

（潘富恩）

誠齋易傳

〔南宋〕楊萬里

《誠齋易傳》，二十卷。南宋楊萬里撰。成於宋寧宗嘉泰四年（一二〇四）。通行本有：《四庫全書》本、武英殿聚珍本、《叢書集成初編》本等。

楊萬里（一一二七——一二〇六），字廷秀，號誠齋。吉州吉水（今屬江西）人。二十八歲中進士。奉力主抗金的宿臣張浚爲師，張浚以「正心誠意」勸勉，遂將自己的書室取名爲「誠齋」，并以之爲號。乾道六年（一一七〇），楊萬里爲了實現其政治抱負，向朝廷上《千慮策》，有「君道」、「國勢」、「治原」、「人才」、「論相」、「論將」、「論兵」、「馭吏」、「選法」、「刑法」、「冗官」等內容，比較集中地反映了他的進步的社會政治思想。後任國子博士、吏部員外郎、郎中等職時，多次上書朝廷，提出一係列軍事、政治等戰備措施，以防金兵的再次侵犯，表達了他堅持抗戰，收復中原的愛國熱忱。淳熙十五年（一一八八）八月，楊萬里在從政之餘開始了《誠齋易傳》的寫作。紹熙三年（一一九二）辭官歸鄉，於死前兩年（一二〇）四完成了此書的寫作，前後歷時十七載。著作見存的尚有：《誠齋集》、《庸言》、《天問對解》等。事跡見《宋史·儒林傳》。

《誠齋易傳》屬於義理派易學。它吸取了程頤《伊川易傳》的一些治易方法，注重以史實人事來詮說易

理，比較明白易懂。除程氏外，其解《周易》經傳，又每引張載《易說》，所以其易學哲學思想又受到張載氣論的影響。

《誠齋易傳》大致可分爲二大部分：

卷一至卷十六，是對周易古經六十四卦的闡釋。

卷十七至卷二十，是對周易大傳的部分內容（包括《繫辭上》、《繫辭下》、《說卦》、《序卦上》、《序卦下》、《雜卦》）的闡釋。

楊萬里的治易方法有兩大特點：

第一，認爲《周易》是講人事變化規律之書，研究易學的目的在於明人事得失、社會治亂變化的規律。他於其《易傳序》中說：「易者何也？易之書爲言變也。易者聖之通變之書也。何謂變？蓋陰陽太極之變也，五行陰陽之變也，人與萬物，五行之變也，萬事與人，萬物之變也。古初以迄於今，萬事之變未已也。其作也，一得一失，而其究也，一治一亂。聖人有憂焉，於是幽觀其通而逆其紬其圖，易之所作也。」從聖人之所以作易來解說《周易》之原理，其以易爲言變之書，是對程氏觀點的進一步闡發，其論太極與陰陽之變，又有本於周敦頤之處。楊萬里對《周易》經傳的解釋，體現了其易以明人事之變的觀點，如釋《繫辭傳》中所言「聖人觀像以盡意」時說：「以一卦言之，天地交者，泰之象也，不交者，否之象也。通塞之象立，而治亂之意盡矣。以一爻言之，初而潛者，勿用之象也，上而尤亢者，不知退之象。上下之象立而潛退之意盡矣。」又其釋《說卦傳》的「數往者順，知來者逆」時說：「八卦剛柔錯綜，然後占事知來之謂也。占特易之一端而已。易之道無它，其於已往之得失吉凶，既旋觀而順數，故其於方來之得失吉凶，亦逆睹而前知。意履霜而知堅

冰之必至，以已往之微，知來之著也。見離明而知日昃之必凶，以已往之盛，則知將來之衰。」這些說法以爲卦爻象是用來表明進退、存亡、治亂之理的，認爲易的「知來者」重要的是在於其中儲存着已往的經驗，反映着一類事物的變化法則，所以才能幫人們預知事物未來的變化方向或後果。這反映了義理派重人事而輕天道的易學觀，表明他是不贊成以神秘主義的觀點看待《周易》原理的。

第二、引史傳以證經，以說進退、存亡、治亂之理。如他於其《易傳》中釋乾卦九三爻辭說：「乾乾者，猶曰健健云耳。雖然九三危而無咎，信矣。亦有危而有咎者乎？曰有。蚩尤、後羿、莽、卓在上而驕其下，在下而憂其不爲上。驕則有懈心，憂則有飢心，何德之勤；何位之懼？故終必亡而已矣。或曰不有操，懲乎？曰漢一變而爲魏，蓋三世希不失矣。魏一變而爲晉，蓋再世希不失矣。使魏晉不足征，則乾乾夕惕之戒，妄矣。」這是舉了蚩尤、後羿、莽、董卓等歷史人物的例子，來闡明九三爻辭的義理，即人君處下位之上，尊卑未定之時，有危，故應終日乾乾，時刻警惕，才能「危而無咎」。如果居此時位之君，在下位時想篡奪上位，居上位時又驕其下，不自知警惕，必自取滅亡。其釋卦爻象和卦爻辭基本上都是引用歷史上統治者之德與政治得失的例子來說明儒家關於治理國家的理論觀點的。也就是說，引史證經是其探求《周易》所講的人事變化規律以明人事得失、治亂之道的一種方法。

在易學哲學方面，楊萬里認爲所謂「蓍龜神物」是自然之天所生，《周易》所言之變化亦不過是聖之效法天地自然的產物，四象八卦是聖人「因天地之陰陽畫之」，卦爻辭也不過是聖人「因陰陽之逆順，從而斷定之而已」。這些都表明了楊萬里對《周易》觀物取象的觀念所作的唯物主義解釋。另外，楊氏《易傳》還進一步闡明了「易之道一陰一陽而已」的觀點，但與程、朱不同的是，楊氏認爲「其陰陽未形之初乎肇謂之元，一而

二謂之氣，運而無息爲之道」。這是說，易道即陰陽二氣的運動法則，陰陽二氣源於渾淪元氣。他認爲「天非和不立，物非和不生」。「和」，就是指兩種對立面的合一，而新事物的產生，是對立面發展而達到新的統一。又說：「曷爲變？曷爲化？是不可勝窮也。嘗試觀之雲行乎，炳而黃，黯而蒼，此雲行之變也，倏而有，忽而亡，此雲行之化也。變者跡之遷，化者神之逝，天地造化，皆若是而已。」這裏所謂「跡之遷」即形跡變化，是指量變，「神之逝」包含着質變的意義，即其於《庸言》中所說的那種「鷹化爲鳩」，「草化爲螢」的變化。「天地造化皆若是而已」，是肯定這兩種變化形式存在的普遍性。當然，楊萬里認爲事變化是「始而終，終而始，始而復終，終而復始」的，陰陽的消長是「如循環」的，這又表明他的發展觀帶有一定的循環論傾向。

另外，楊萬里對周敦頤《太極圖易說》中以精神性的無極作爲宇宙本體的觀點給予了徹底的改造。他說：「元氣渾淪，陰陽未分，是謂太極」，「蓋太極者，一氣之太初也。極之爲言，至也」。「故一氣也，二氣之祖也。二氣者，五行之母也」，「周子所謂無極者，非無極也，無聲無臭之至也」。這是以太極爲陰陽未分之氣，即一氣爲宇宙萬物生成的本原，實際就否認了周氏以無極之虛無爲世界本原而以自然物質爲世界本原。在《庸言》中，他又說：「太極，氣之元，天地，氣之辨。陰陽，氣之妙，五行，氣之顯。元故無象，辨則有象。妙故無物，顯則有物。」同樣認爲具體存在的宇宙萬物，是由渾淪無形的太極元氣發展形成的。

《誠齋易傳》成書之初即產生相當大的影響。宋代書肆，曾將其與程頤《伊川易傳》并刊以行，稱《程楊易傳》。《四庫全書總目提要》認爲此書以人事說《易》，無後儒「捨人事而談天道」之弊，「其書究不可磨滅」。（徐儀明）

樂邦文類

〔南宋〕宗曉

《樂邦文類》，五卷。南宋宗曉編。成於南宋慶元六年（一二〇〇）。有大正藏本行世。

宗曉（一一五一——一二二四），字達先，自號石芝，四明（今浙江寧波）人，俗姓王。爲宋代天台宗知禮系僧人，月堂慧詢的弟子。著述甚豐，見存的尚有：《金光明經照解》、《寶雲振祖集》、《三教出興頌註》、《施食通覽》、《法華經顯應録》、《樂邦遺稿》等；已佚的有：《諸祖贊》、《儒釋孝紀》、《明良崇釋志》、《明教編》、《修懺要旨箋註》等。南宋志磐《佛祖統紀》卷十八有傳。

《樂邦文類》是一部依仿儒家柳宗直《西漢文類》的體例而編集的佛教淨土類文獻的總集。書名中的「樂邦」指的是西方極樂世界，是佛教淨土信仰者平日口念阿彌陀佛的名號（「南無阿彌陀佛」），以冀死後往生的地方。「文類」，意指文獻的類編。書首有明吏部尚書海虞嚴訥《序》、南宋敷文閣學士汪大猷《序》、宗曉《序》，書末有南宋南湖柏庭善月的《後序》。全書共分經、咒、論、序跋、文、贊、記碑、傳、雜文、賦銘、偈、頌、詩、詞十四門，收各種文述二百四十七篇（也稱「首」）。有些文述的末尾還有宗曉的附語。各卷收録的情況是：

卷一：三門。一、經。摘録《法華經》、《悲華經》、《無量壽經》、《首楞嚴經》、《鼓音王經》、《阿彌陀經》、《觀

無量壽經》等經中有關淨土的論述四十六處，二、咒。摘錄《無量壽修觀行供養儀軌》、《烏瑟膩沙最勝總持經》、《不空羂索神變真言經》、《彌陀不思議神力傳》中有關淨土的咒語十道，三、論。摘錄《無量壽論》、《毗婆沙論》、《大智度論》、《大乘起信論》、《思惟要略法》中關於淨土的論述六處。卷首有專談淨土的十六種經論傳集的介紹，卷末有「阿彌陀佛尊號」。

卷二：三門。一、序跋。凡三十二家（又稱「篇」）。主要有：廬山慧遠《念佛三昧詩序》、天台智顗《觀無量壽佛經疏序》、慈恩窺基《阿彌陀經通贊疏序》、慈雲遵式《往生西方略傳序》、飛山戒珠《淨土往生傳叙》、草堂飛錫《念佛三昧寶王論序》、圓澄義和《華嚴念佛三昧無盡燈序》、大智元照《淨業禮懺儀序》、提刑楊傑《直指淨土決疑集序》、侍郎王古《淨土寶珠集序》、吳興元穎《淨土警策序》、無功叟王闢《淨土自信錄序》、獨醒居士林鎬《明師勝地論跋》、待制陳瓘《寶城易記錄序》、府判方棄《稱贊淨土海衆詩序》等，二、文。凡十三家。主要有：禮部柳子厚（宗元）《東海若》、僧錄贊寧《結社法集文》、慈覺宗賾《蓮華勝會錄文》、證通師友《西資社同誓文》等，三、贊。凡十七首。主要有：翰林李白《金銀泥畫淨土變相贊》、侍郎白居易《繡阿彌陀佛贊》、蘇軾《畫阿彌陀像贊》、楊傑《安樂國贊三十章》等。

卷三：二門。一、記碑。凡十九首（又稱「篇」）。主要有：有柳子厚《龍興寺修淨土院記》、樸庵清晳《延慶重修淨土院記》、牧庵法忠《南嶽山彌陀塔記》、法真守一《澄江淨土道場記》、司封鍾離松《寶積院蓮社畫壁記》等，二、傳。凡十四篇。主要有：《東晉蓮社始祖遠（慧遠）法師傳》、《歷代蓮社繼祖五法師（善導、法照、少康、省常、宗賾）傳》、《後魏壁谷神鸞（曇鸞）法師傳》、《大宋永明智覺（延壽）禪師傳》、《大宋龍舒居士王虛中（王日休）傳》等。

卷四：一門。收雜文三十三首。主要有：智顗《維摩疏示四種佛國》、延壽《萬善同歸集揀示西方》、孤山智圓《西資揀示偏贊西方》、淨覺仁岳《義學編論席解紛》、圓辯道琛《唯心淨土說》、桐江擇瑛《辨橫豎二出》、遵式《晨朝十念法》、《念佛方法》、山堂彥倫《念佛修心術》、司諫江公望《念佛方便文》、京師比丘善導《臨濟正念決》等。

卷五：五門。一、賦銘。各一家。有延壽《神棲安養賦》、遵式《日觀銘》；二、偈。凡六家。主要有：蘇軾《畫阿彌陀佛像偈》、遵式《釋華嚴賢首贊佛偈》、妙行法怡《姚行婆日輪見佛偈》等；三、頌。凡二十家。主要有：楚庵有嚴《十六觀頌》、元照《勸修淨業頌》、草庵道因《念佛心要頌》、法鏡若愚《頌淨土并辭世》等；四、詩。凡二十二家。主要有：白居易《東林寺臨水坐》、東溪祖可《廬山十八賢》、祠部張景脩《湖州覺海彌陀閣》、西湖居士李濟《淨土詠史》等；五、詞。凡七家。主要有：幻住居士任彪《擬淵明歸去來》、北山可旻《贊淨土漁家傲》、白雲淨圓《望江南》等。

《樂邦文類》爲研究自晉至宋淨土宗的歷史、人物、述作、教說、儀式、文學、藝術等，提供了極爲豐富的資料。其中的許多名作，對當世與後世、本國與海外產生過重大的影響。如卷四收載的宋代桐江擇瑛的《辨橫豎二出》，以「橫出」比喻修持淨土法門，以「豎出」比喻修持其他法門，被認爲是日本淨土真宗創始人親鸞在《教行信證文類》中提出的「二雙四重」教制的基礎（見日本《大藏經索引·收錄典籍解題》）。同卷收載的宋代遵式的《晨朝十念法》，被認爲與唐飛錫的《念佛三昧寶王論》、北宋江公望的《念佛方便文》等齊名，是有代表性的念佛方法（見宗曉在卷四《念佛方便文》之後的附語）。

宋代淨土信仰深入到社會各個階層，不僅王公名儒競相修持淨業，結社念佛之風盛行天下，而且佛教

中的天台宗、華嚴宗、律宗、禪宗等宗派的僧人，在修持本宗的教觀的同時，也紛紛兼修淨業。《樂邦文類》所收錄的衆多的淨土文在一定程度上反映了這種社會風氣。

《樂邦文類》編成後四年，作者宗曉將自己搜集到的未編入前書的一些資料彙編在一起，纂成《樂邦遺稿》二卷。全書共收文一百二十篇，其中大多數是文述中的片段，也有一些是全文。兩書刊行之後，廣爲流佈，成爲研究淨土宗思想史的必讀文獻。（郭建慶）

葉適集

〔南宋〕葉適

《葉適集》，四十五卷。南宋葉適撰。約成於宋寧宗嘉定十六年（一二二三）後不久。通行本有：一九三六年中華書局《四部備要》本、一九六一年中華書局排印本。

葉適（一一五〇——一二二三），字正則，溫州永嘉（今浙江溫州）人。晚年在永嘉城外水心村著書講學，因此又被稱爲「水心先生」。出身於寒門。淳熙五年（一一七八）進士，歷官太學正、太常博士、尚書左選郎、權兵部侍郎等。慶元元年（一一九五）因上書爲朱熹和道學辯護，被劾罷官。嘉泰二年（一二〇二）解除黨禁，復官爲兵部侍郎，後又爲工部侍郎、吏部侍郎。此間，曾率部與金兵作戰獲勝。開禧三年（一二〇七），

被主和派彈劾而罷官。從此，息影林泉，潛心著述。著作尚有：《習學記言序目》五十卷。生平史料見《宋史》卷四三四《葉適傳》、黃震《黃氏日抄》卷六十八《讀水心文集》等。

《葉適集》彙集了葉適不同時期的言論與文章，包含了他在自然觀、認識論、政治觀與功利主義等方面的史料。全書共分兩大部分：

一、《水心文集》二十九卷。宋代初刊行時爲二十八卷，《宋史·藝文志》、《直齋書録解題》著録。至明代亡佚。明正統年間，黎諒將流傳的各種不同的本子加以彙次重編，刻成《水心先生文集》二十九卷，即現存《水心文集》最早的版本。

二、《水心別集》十六卷。宋代即有刻本，陳振孫曾見過此書。其中前九卷爲《進卷》，中六卷爲《外集》，後一卷爲《後總》。葉適自己有書跋，說此書前十五卷是他在嘉泰四年（一二〇四）編輯的。其《後總》中又有葉適學生袁聘儒的校語，可能最初即爲該人校刻。此書流傳至今，無大變化。

一九六一年中華書局將《文集》、《別集》一併合編，加以校勘、標點，爲最新的版本。

《葉適集》所反映的葉適哲學思想如下：

在自然觀上，葉適明確表示「物」是天地間最根本的存在，「夫形於天地間者，物也，皆一而有不同者，物之情也，因其不同而聽之，不失其所以一者，物之理也。堅凝紛錯，逃遁譎伏，無不釋然而解，油然而遇者，由其理之不可亂也。」物有其統一性（「一」），又有其多樣性（「不同」），這都是物本身所固有的（「物之情」），而所謂「理」（亦即「道」）也就是指物的這種統一性和多樣性所以不至混亂的內在條理性。理不是離開物，更不是在物之外、之上而與物相對待的另一個存在。這一看法顯然與理學家們有着根本性的分歧。

葉適還說：「夫天、地、水、火、雷、風、山、澤，此八物者，一氣之所役，陰陽之所分，其始爲造，其卒爲化，而聖人不知其所由來者也」。認爲構成宇宙的基本的東西是天、地等「八物」，這是《周易》原來的樸素的唯物主義思想。葉適繼承并發揮了這個思想，認爲「八物」都是統一的元氣的表現。每種東西都有始有終，但是氣是無始無終的，所以說「聖人不知其所由來」。

在認識論方面，葉適認爲：「夫欲折衷天下之義理，必盡考詳天下之事物而後不謬。」即是說，要衡量一種思想或理論，必須詳盡地考察天下的事物，然後才能得出正確的結論。他首先强調了「見聞」在認識中的重要性，說：「夫觀古人之所以爲國，非必遽效之也。故觀衆器者爲良匠，觀衆方者爲良醫，盡觀而後自爲之，故無泥古之失而有合道之功。」在這裏他將古代的經驗，作爲間接經驗（即所謂「聞」），認爲并不能立刻拿來就用，而重要的是要詳細觀察眼前的東西（即所謂「見」），根據實際情況而「自爲之」，這樣才能不「泥古」，而取得正確的結果。同時，他也重視「思」的理性認識的作用。認爲，人的整個認識就是「耳目之官」和「心之思」兩者的結合，「耳目之官不思而爲聰明，自外入以成其內也。思曰睿，自內出以成其外也」。但應「以聰明爲首」，即以耳目感官的觀察爲認識的基礎。

與此同時，葉適還對朱熹、陸九淵等理學家離開實事而空談性命道德之學，提出了尖銳的批評。說：「夫極非有物，而所以建是極者則有物也。君子必將即其所以建者而言之，自有適無，而後皇極乃可得而論也。」這是說，所謂「極」是物之極，因此必須通過物去講極。從而批判了道家關於「無極而太極」的玄論。而所謂物之極，葉適通過大量例子來說明它是指物自身或物之間一種最和諧的狀態。葉適認爲，程頤、朱熹等人把格物說成是窮理，顯然是不對的，因爲那是用主觀的意念去使物就範，而正確的是「以物用而不以己

用」，即是說格物是對於物的客觀反映，不應具有任何主觀隨意性。「是故君子不以須臾離物也。夫其若是，則知之至也，皆物格之驗也。有一不知，是吾不與物皆至也；物之至我，其緩急不相應者，吾格之不誠也。」在他看來，人的感官與物接觸，通過格物而獲得對事物的認識，這完全是客觀存在的、十分明白的事情，其中沒有任何神秘性。

葉適的政治思想是圍繞改革社會積弊，增强國力，收復北方失土這一中心展開的。他認爲要想富國就必須「得民」，「民多則田墾而稅增，役衆而兵强」。而要得民，就須實行寬民之政，「盡捐天下之賦在於常科之外也」，把減輕沉重的賦稅，特別是各種額外的苛捐雜稅作爲寬民之政中最迫切的。其次是工商（手工業、商業）與農業并舉，共同發展。「夫四民（士、農、工、商）亦致其用，而後治化興，抑末厚本，非正論也。」因此，自秦漢以來經常施行的崇本（農）抑末（工商）的政策是不對的。再次是重視選拔人材。他認爲「任賢使能」是自古以來國家最急迫的大事，人材是「立國之命係焉。」因此，他對於當時朝廷在選拔人材中存在的各種弊政，諸如「蔭補」、「銓選」、「薦舉」等制度，提出了尖銳的批評。他認爲：「賢材有德之人，以此官而稱此官可也」，即只要這個人的德和才能勝任這一職務，就應授予這個職務，而不應再牽涉別的因素。

葉適的功利主義是與他的自然觀、認識論尤其是與他的政治思想密切相聯的，他强調要以實際功用來檢驗認識，「物不驗不爲理」。他還認爲，要抵抗北方女真族貴族的侵犯，絕不是「口舌講論，析理精微」所能取勝的，而要針對存在的積弊，提出切實可行的辦法，從而能使南宋王朝轉弱爲强，雪二帝之恥，復北方故土。這種功利主義在當時是有强烈的現實意義的。

清全祖望說：「乾淳諸老既歿，學術之會，總爲朱、陸二派，而水心斷斷其間，遂稱鼎足。」將葉適和朱熹、

陸九淵并稱爲鼎足而立的三派，對葉適在學術上開經世致用一代新風予以了肯定。以葉適和陳亮爲代表的功利主義學派在當時及後世產生過積極的影響。（徐儀明）

習學記言

〔南宋〕葉適

《習學記言》，又稱《習學記言序目》，五十卷（包括經十四卷、諸子七卷、史二十五卷、宋文鑒四卷），南宋葉適撰。通行本有：一、宋嘉定年間孫之宏刻本和趙振文刻本；二、明常熟瞿氏所藏明鈔本；三、清光緒十一年（一八八五）瑞安黃體芳重刻本；四、一九二八年黃羣校敬鄉樓排印本；五、一九七七年中華書局標點本。此本以黃體芳刻本爲底本，吸收永嘉黃羣校本，參考北京圖書館瞿氏明抄本和上海圖書館藏葉氏清初抄本，改正錯字，調整章節次第，統一了標題，爲諸本中最佳者。

葉適（一一五〇——一二二三），字正則，自號水心居士，浙江永嘉（今浙江溫州）人。淳熙五年（一一七八）進士，歷官工部侍郎、知建康府兼沿江置制使，曾參加抗金鬥爭，并有勞績。晚年被奪官去職，在故鄉溫州城外水心村講學。著作尚有《水心文集》、《別集》。事跡見《宋史》卷四三四《葉適傳》、黃震《黃氏日抄》卷六十八《讀水心文集》等。

《習學記言》成書經過了兩個階段。起初只是輯錄經史百家的條目，未加評論，名《習學記言》，葉適被奪官免職返回原籍永嘉後，又潛心研究羣書，撰寫評論，更十六寒署，乃成《習學記言序目》。葉適以此爲書名，是强調「學必詩習而成，固所習而記焉，稽合乎孔氏之本統者也」(孫之宏語)。

《序目》記述了葉適對經史子書的評論和研究心得，其中的經部包括《周易》四卷，《尚書》、《毛詩》、《周禮》、《禮記》、《春秋》、《論語》、《孟子》均各一卷，《左傳》二卷。通過評論儒家經典和歷史典籍「集時政之得失」，「究物理之顯微」，表達了他的政治經濟主張和倫理思想，他認爲研究《周易》必須掌握《周易》的「未有不對立者也」，把握住「交錯往來以行於事物」的「陰陽之道」。批評了某些「學者觀其一不觀其二，此《易》道所以難明也」(《周易·乾》)指出《周易》主要表現積極進取的精神，「能『自强不息』、『厚德載物』，而天地之道在我矣……道之示人，未有切乎此者也，違而他求則遠矣」(同上)。他曾以「井」卦中的「水」爲例，闡發人和物的關係爲「人實求水，水非求人。故邑可改以就井，井不可改以就人也。……夫豈惟水？天下之物，未有人不極其勤而可以致其用者也。」(《周易·井》)提倡「人極其勤」的有爲思想。在《損》、《益》卦中，闡發對道學家「存天理，去人欲」的不同看法。他說：「君子之當自損者，莫如懲忿而窒欲，當自益者，莫如改過而遷善……然後知近世之論學者，謂動無爲無妄，而以天理人欲爲聖狂之分者，其擇爲未精也」(卷二《周易·損·益》)。

《序目》中批判古今人物和學派者甚多，尤以子思、孟子爲重點。他認爲顏淵、曾參在孔門別爲一派，不同意「近世以曾子爲親傳孔子之道，死復傳於人」(卷十二)的說法，認爲「曾子沒後，語不及正於孔子，以爲曾子自傳其所得則可，以爲得孔子之道以傳之，不可也。」(同上)以爲顏淵和曾參的思想特點「欲求之

於心」(卷八)而「通於天理，達於性命」。顏、曾的這種思想爲子思、孟子所承傳「顏、曾始傳之，子思、孟子述焉」(卷一)。因而批評宋儒「不本諸古人之源流，而以淺心狹志自爲窺測，學者之患也」(卷十三)。對於孟子的「耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已，心之官則思，思則得之，不思則不得也，此無之所以與我者」(《孟子·告子上》)，葉適評說「蓋以心爲官，出孔子之後，以性爲善，自孟子始，然後學者，盡廢古人入德之條目，而專以心性爲宗主，虛意多，實力少，測知廣，凝聚狹，而堯舜以來內外交相成之道廢矣」(卷十四)。也是對宋道學家的批評。

他從功利學派的立場上反對將「功利」和「義理」對立起來的論點，「仁人正誼不謀利，明道不計功，此語粗看極好，細看全疏闊，古人以利與人，而不自居其功，故道義光明，後世儒者，行仲舒之論，既無功利，則道義者，乃無用之虛語爾」(卷二三)。

《序目》中對當時南宋社會政治形勢作了分析，說：「立國之勢，有未當倫治亂安危而當先論存亡者，……至如今日事勢，亦隻當先論存亡。今日存亡之勢，在外不在內，而今日隄防之策，乃在內不在外」(卷四三)。

關於《習學記言序目》的評價，葉適弟子孫之宏作序說，「前聖之緒業可續，後儒之浮論盡廢」。宋陳振孫《直齋書錄解題》說，「自古經諸史子以及文鑒，皆有論述，大抵務爲新奇，無所蹈襲，其文初削精義，而義理未得純明正大也。」明葉道轂寫本跋云：「其得失參半，然而孟子以下，咸有疵責，不細推其所以然之故而發明之，而務以我爲是，而古人胥受裁焉，此宋人之大病也。」汪綱原跋云：「《習學記言》前後兩帙，一自書、詩、春秋二經歷代史記論五代史，大抵備史法之醇疵，集時政之得失，所關於世道者甚大，一自易、禮、

論、孟五經諸子論呂氏文靈，大抵究物理之顯微，著文理之盛衰，所關於世教尤切。」清光緒年間瑞安黃體芳重刻《序目》的序中說：「水心之才之識，最長於論史事，以其論史之才之識而論諸子，而又論經，豈能無偏？然較之空言無實者，相去蓋不啻萬萬焉。」（潘富恩）

北溪字義

〔南宋〕陳淳

《北溪字義》，又稱《字義詳講》、《四書字義》、《四書性理字義》，分上下二卷。南宋陳淳撰。它是陳淳晚年講學記錄，由弟子王僩筆錄，經陳淳改定。通行本有：南宋末年永嘉趙崇端、溫陵諸葛鈺刻本；南宋淳祐間清障刻本；明弘治庚戌（一四九〇）林同刻本；清康熙乙亥（一六九五）桐川施元勳刻本；康熙甲午（一七一四）顏秀虎刻本；一九八一年中華書局點校本（附有各本序跋、《四庫全書總目提要》、《嚴陵講義》、《似道之辯》、《似學之辯》）等。

陳淳（一一五九——一二二三），字安卿，漳州龍溪（今福建龍海縣）人，世稱北溪先生。朱熹晚年的弟子。早年習舉子業，名儒李宗臣「見而奇之，且曰『此非聖賢事業也』，因授以《近思錄》，退而讀之，遂盡棄其業焉」（《宋史·陳淳傳》）。朱熹出守漳州時（一一九〇），陳淳求見，朱熹授以「根源」二字，說「凡閱義理，必

窮其原」。一一九九年冬陳淳再謁朱熹於考亭，并陳己所學心得，時朱熹臥病在床，對他說：「如公所學，已見本原，所闕者下學之功爾」(同上)。陳淳自此爲學益力，終身不仕，從事講學和著述，所著有《語、孟、大學、中庸口義》、《字義詳講》、《禮詩》、《女學》等書，門人錄其語，號《筠谷瀕口金山所聞》。事跡見《宋史·陳淳傳》。

《北溪字義》是陳淳衛護師門、排擊異說、疏釋和闡述程朱理學思想的重要著作，它從四書中選取若干與理學思想體系關係密切的重要範疇，分爲二十六門類，逐一闡說。上卷有命、性、心、情、才、志、意、仁義禮智信、忠信、忠恕、一貫、誠、敬、恭敬。下卷有道、理、德、太極、皇極、中和、中道、禮樂、經權、義利、鬼神、佛老。「會萃周、程、張子緒言成語，而折衷於所聞之師說，與夫章句、集注之精意」(引自施元勳序)，一一加以疏釋論述。如對「命」這一重要理學範疇，書中所下的定義爲：「命，猶令也，如尊命、台命之類，天無言做，如何命？只是大化流行，氣到這物便生這物，氣到那物又生那物，便是吩咐命令他一般。命一字有二義，有以理言者，有以氣言也，其實理不外於氣」(《命》)。天命，就是氣化流行的結果。「命」的涵義有客觀規律之意。然而「字義」除論述「命」爲自然之理而外，又論述了「道」與「理」的區別。認爲「道與理，大概只是一件物，然析爲二字，亦須有分別。道，就是人所通行上立字，與理字對說，則道字較寬，理字較實。理有確然不易底意。故萬古通行者，道也；萬古不易者，理也」(《理》)。又說「道，猶路也，當初命此字，是從路上起意，人所通行，方謂之路，一人獨行，不得謂之路」(《道》)。「道」就是人所共由的倫理道德的準則，「道之大綱，只是日用間人倫事物所當行之理，衆人所共由底，方謂之道」(同上)。

《字義》中的論「性」，是承襲朱熹的，「性即理也」，「理是派天地間人物公共之理，性是在我之理，只這道

理受於天而爲我所有，故謂之性」(《性》)。所謂性，就是天理之在人心的表現。《字義》認爲性有天命之性和氣質之性，「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之，則不是。」故「只論大本」(天地之性)不及氣禀，則所論有欠闕而未備，若只論氣禀而不及大本，便只說得粗底，而道理全然不明」(《《性》)。

在論《鬼神》的條目中，有用「氣」的屈伸往來的運動來解釋「鬼神」。「自一氣言之，則氣之方伸而來者，屬陽，爲神；氣之已屈而往者，屬陰，爲鬼。如春夏是氣之方長，屬陽，爲神；秋冬是氣之已退，屬陰，爲鬼。其實，二氣只一氣耳」(《鬼神》)又說「天地間無物不具陰陽，陰陽無所不在，則鬼神亦無所不在……」(同上)，以天地間陰陽二氣的運動狀況來談鬼神，實質上却是對鬼神的一種否定。

關於「誠」，指天道流行的真實無妄。《字義》說：「誠字，後世多說差了，到伊川方云無妄之謂「誠」，至晦翁又增兩字，曰真實無妄之謂誠，道理尤見了分曉。」(《誠》)自然界的運動變化自有客觀規律「天道流行，自古及今，無一毫之妄。暑往則寒來，日往則月來，春生了便夏長，秋收了便冬藏……皆是真實道理爲之主宰。」(《誠》)又說「維天之命，元而亨，亨而利，利而貞，貞而復元，萬古循環，無一息之停，只是一個真實無妄道理」(同上)。至於「誠」與「忠信」含義上也不同。《字義》上解說「誠字與忠信字極相近，須有分別。誠是就自然之理上形容出一字，忠信就人用工夫上說」(《忠信》)。「誠是就本然天賦真實道理上立字，忠信是就人工夫上立字」(同上)。

《字義》在《意》條目中，對程朱理學中重要範疇心、情、性、意、志、理、命不相互關係作了一些具體論述，「合數者而觀，才應接事物時，便都呈露在面前，且如一件事物來接着，在內主宰者是心，動出來或喜或怒是情；裏面有個物能動出來底是性；運用商量，要喜那人，要怒那人，是意；心向那所喜所怒之，是志；喜

怒之中節處，又是性中道理流出來，即是當然之則處，是理，其所以當然之根源處，是命。」（《意》）。反映了當時理學家對心理活動的認識水平。

關於對此書的評價，宋李昴英跋此書云：「由北溪之流，溯紫陽之源，而窺聖涯，不徒口耳，且必用力於實踐，則曰希聖希賢工夫可循循可誚矣。」陳密序此書云：「陳君淳從文公先生二十餘年，得於親授，退加研詠，合周、程、張、朱之論而爲此書，凡二十有五門，決擇精確，貫串浹洽。吾黨『下學』工夫已到，得此書而玩味焉，則『上達』由斯而進矣。」明林同爲此書後序曰：「是編剖析詳明，論議精當」。清施元勳於康熙乙亥年刻本序曰：「綱舉目張，條分縷析，遍佈周密，發揮無遺」。可見宋末明清以來，人們認爲這部書是探索程朱理學、特別是朱熹思想的入門書。而今天仍是研究理學基本範疇的重要參考書。（潘富恩）

慈湖遺書

〔南宋〕楊簡

《慈湖遺書》，十八卷，附續集二卷。南宋楊簡著。通行本有：明嘉靖年間秦鉞刻本《四明叢書》。另有清代馮可鏞輯錄《補編》一卷。

楊簡（一一四一——一二二五），字敬仲，慈溪（今屬浙江）人。因築室德潤湖（慈湖），世稱慈湖先生。乾

道進士，久任地方小官，後官樂平知縣、國子博士，繼遭遠斥，以祠官家居，又再起任溫州知府，官至寶謨閣學士。師從陸九淵，爲陸氏弟子中主要代表人物，與袁燮、舒璘、沈煥并稱「甬上四先生」，進一步發展了陸氏心學。《宋史》卷四〇七有傳。

《慈湖遺書》是楊簡著述的彙編。《慈湖遺書》卷一至卷六爲雜文及詩，卷七至卷十六爲家記（即雜錄論經史治道之說），卷十七爲先訓，卷十八爲錢時所撰行狀及真德秀跋。另有雜文一卷、孔子閒居解一卷，合爲續集。

其中較集中表述楊簡心學思想的，是雜文和家記。楊簡的心學對陸九淵心學作了較大的修正，表現了自己的特色。因爲陸氏論「心」尚有沿用程朱派某些範疇的痕跡，如云「此心此理」、「心即理也」，將心與理相提并論。而楊簡則更徹底，認爲「心」是惟一最高的範疇，它是無思無爲，寂然不動的，爲萬事萬物之源。雜文《著庭記》云：「心何思何慮，虛明無體，廣大無際，天地範圍於其中，四時運行於其中，風霆雨露雪霜散於其中，萬物發育於其中，辭生於其中，事生於其中」，自然界的一切都是「心」的表現。然而「心」如同「明鑒」，寂然不動，才能爲宇宙的大本大原（大道）。《家記三·論禮樂》說：「人心至靈至神，虛明無體，如日如鑒，萬物畢照，故日用平常不假思爲，靡不中節，是爲大道，微動意焉，爲非爲僻，始失其性。」認爲人的本能之外的一切意識活動都會使人喪失本善之性，「微動意焉，爲非爲僻」。反對「動乎意」，以爲人心本明，意動而昏，所以其修養方法是「毋意」。楊簡修正陸九淵「收拾精神」，「剥落」（欲念）等修養方法，指出「清心、洗心、正心之說行，則揠苗非但無益，而又害之」（卷二《永嘉郡治更堂亭名記》），以爲强制性的修養工夫是無益而有害的。故在《絶四記》中說得更加明白：「人皆有至靈至明，廣大至智之性，

不假外求，不由外得，自求自根自神明。微生意焉，故蔽之；有必焉，故蔽之；有我焉，故蔽之。端盡由於此」。

在關於認識論的問題上，《遺書》提出「無知」爲「真知」的說法。在《家記五·論〈論語〉下》有一段話：「聖人果有知，果無知乎？曰：無知者聖人之真知，而聖人知之實無知也。如以爲聖人之道實可以知之，則聖人之道乃不過智識耳，不過事物耳。而聖人之道乃非智識，非事物，則求聖人之道者不可以知爲止。……聖人之真無知，則非智識之所到，非知不知所能盡，一言以蔽之曰：心而已矣。」認爲聖人所認識的不是一般的「智識」、「事物」，而是「心」，認識事物是「有知」，認識「心」只能是「無知」，「如蒙如愚，以養其正，作聖之功」（同上卷五《吳學講義》）。提倡無思無慮的認識方法，汲取了佛家的思想。楊簡的「毋意」和佛家「無念」說相接近。

《遺書》中論述的心學更露骨地引進佛學，有的地方可謂佛學的翻版。例如在本書《續集》的《炳講師求訓》一文中，甚至將孔子之「心」比爲達摩之「佛」，把心學和佛學完全等同起來。「孔子曰心之精神是謂聖，即達摩謂從上諸佛，惟以心傳心，即心是佛，除此外更無佛」。又如在本書《家記六·論〈孝經〉》中說：「日月之所以明者，乃吾之明也。四時之所以代謝也，乃吾之代謝也。萬物之所以散殊於天地之間者，乃吾之散殊也」。以及《己易》篇中提出「天地我之天地，變化我之變化，非他物也」等等，是和佛家「三界所有，唯是一心」（《華嚴經·十地品》）之論如出一轍。

對於楊簡的心學思想，南宋理學家陳淳批評他說：「不讀書，不窮理，專做打坐工夫，求形體之運動知覺者爲妙訣」（《北溪文集》卷一《答陳師復》之一），陸九淵却爲之辯護說：「楊敬仲（簡）不可說他有禪，只是尚有

習氣未盡。」(《象山彼集・語錄》)。清初全祖望在《宋元學案・慈湖學案》的案語上說:「慈湖之言不可盡從，而行則師。黃勉齋(南宋黃榦)曰:「楊敬仲集，皆德人之言也，而未聞道」。對於楊簡的言論思想，一般認爲不合乎儒家之道，但肯定其爲人的品德。(潘富恩)

真西山全集

〔南宋〕真德秀

《真西山全集》，一百五十三卷。南宋真德秀著。此書爲一套叢書，收入真德秀的《讀書記》、《文章正宗》、《文集》、《心經》、《政經》、《大學衍義》，并附有清人所撰的真氏年譜。名爲「全集」，實際不全，未收真氏的《四書集編》二十六卷。據清四庫館臣稱，因《集編》所出最晚，故學者往往不提。此書現有清康熙中家祠重刊同治中印本，另外還有一些各部分的單行本。

真德秀(一一七八——一二三五)，字景元，改字景希。建州浦城(今福建安道)人。學者稱西山先生。慶元進士。任起居舍人兼太常少卿。歷知泉州、隆興、潭州。後任中書舍人、禮部侍郎、户部尚書、翰林學士，官至參加政事。與魏了翁齊名，時有「西山鶴山」之稱。學宗程朱，但亦雜有陸學痕跡。認爲「德行謂得之於天者，仁義禮智信也」，但又說「凡天下至微之物皆有個心，發生皆從此出」，「人心之大」「與天地同量也」

（《文集・問答》）。修養方法以朱熹「居敬窮理」爲本，强調「窮理」與「養心」結合。在理氣上强調「理不離氣」，但又承認仁義禮智之理先於事物而存在。真氏爲南宋嘉定後繼承朱學的代表人物，理學思想統治開始確立與他的倡導很大關係。事跡見《宋史・儒林傳》、黃震《古今紀要逸編》、《宋元學案》卷八十一、清人（佚名》）撰《西山真文忠公年譜》（附在全集後）等。

《真西山全集》是真德秀的著作彙編。其中：四十卷爲《讀書記》，是真氏的讀書札記。四十二卷爲《文章正宗》，是真氏選録自先秦至北宋的文章，分辭令、議論、叙事、詩賦四大類，反映理學家的文論觀點。五十五卷爲《文集》，包括詩賦、對越甲、乙稿（奏疏、札子、乞表類）、經筵講義、翰林詞草、記、碑、序、答問、策、箴、頌、贊、題跋、書、啓、墓志銘、神道碑、行狀、青詞、祝文、祭文等内容。《心經》一卷，集聖賢論心格言，而以諸家政論爲注。《政論》一卷，採典籍中論政之言列於前，以行政事跡列於後。《大學衍義》四十三卷，發揮朱熹《大學集注》思想，大旨在於正君心，肅宮闈，抑權倖。末附清人（佚名）撰真氏年譜一卷。

在《真西山全集》中此較集中反映真德秀思想的資料，是《文集》和《大學衍義》。現擇要介紹幾點：

一，德性天與。真德秀認爲，人的形體和秉性都「天」所賦予的，人之爲人，根本在於人有仁義禮智信這些德性。他說：「德性，謂得之於天者，仁義禮智信是也」；「天地賦我以此形，與我以此性。形既與禽獸不同，性亦與禽獸絶異。何謂性？仁義禮智信是也。惟其有此五者，所以方名爲人。」（《文集》卷三十《答問》）他把理學的最高範疇「理」，也加以同樣的詮釋：「理者何？仁義禮智是也。人之有是理者，天與之也。自天道而言，則曰元亨利貞；自人道而言，則曰仁義禮智，其實一而已矣。」（《文集》卷三十二《代劉季父浦城縣庠四德四端講義》）這裏明白無誤地表明了真氏的理學立場。

二、道器關係。真德秀十分强調道不離器的觀點。他說：「《易》曰：『形而上者謂之道，形者下者謂之器。』道者，理也；器者，物也。精粗之辨，固不同矣，然理未嘗離乎物之中。」（《大學衍義》卷五）「天下未嘗有無理之器、無器之理，即器以求之，則理在其中。」（《文集》卷三十《答問》）但真氏所謂的「器」（或稱「物」，「事物」），并非指各種事物，而是指「洒掃應對」的人倫日用，他說：「昔者聖人言道必及器，言器必及道。盡性至命而非虛也，洒掃應對而非末也。」（《文集》卷二十五《昌黎濂溪二先生祠堂記》）。因此，他的「即器求理」，有合理性，但并不是要去探索外界事物的客觀規律，而是要通過倫理關係來領悟仁義禮智等道德規範的先驗性。

三、正君心。真氏的《大學衍義》，在很大部分內容上是講所謂「帝王爲治爲學」之「本原」。他認爲，要使政治清明，首先在於「正君之心」，「朝廷者，天下之本。人君者，朝廷之本。而心者，又人君之本也。人君能正其心，湛然清明，物莫能惑，則發號施令，罔有不臧，而朝廷正矣。朝廷正則賢不肖有別，君子小人不相易位，而百官正矣。」（《大學衍義》卷一《帝王爲治之序》）這種以「正君心」爲標號的哲學政治理論，是宋明理學演變過程中的一個重要內容，《大學衍義》一書因此也受到後世封建統治者的重視。

四、窮理持敬。這是真氏從朱熹哲學那裏繼承來的認識方法和修養工夫觀點，其特點也是把認識論與道德論緊密聯繫起來。他說：「欲窮理而不知持敬以養心，則思慮紛紜，精神昏亂，於義理必無所得。知以養心矣，而不知窮理，則此心雖清明虛靜，又只是個空蕩蕩地物事，而無許多義理以爲之主，其於應事接物必不能皆當。釋氏禪學正是如此。」（《文集》卷三十《問答》）

真氏思想中也有陸學的影子，他說：「凡天下至微之物，皆有個心，發生皆從此出……。此仁心之大，所

以與天地同量也。……今爲學之要，須要常存此心……。」（《文集》卷三十《答問》）但從總體上看，真氏是承繼朱學爲主的。

《真西山全集》中的各部分之刊本雖然頗多，但至今爲止尚無標點校勘本問世。（徐洪興）

大學衍義

〔南宋〕真德秀

《大學衍義》，四十三卷。南宋真德秀撰。通行本有：明弘治刻本、嘉靖六年（一五二七）內府刻本、清乾隆四年（一七三九）尹會一刻本、咸豐六年（一八五六）武英殿刻本等。

《大學衍義》是一部對《大學》思想加以發揮、敷衍的著作。《四庫全書簡明目錄》說，《大學衍義》「因大學之義，而敷演之，首以爲治之要，爲學之本二篇，次分四大綱，曰格物致知，曰誠意正心，曰修身，曰齊家，分子目四十有四，皆援引經訓，旁徵史事，參以先儒之論，以明法戒，大旨在正本清源，故治平之道，置而弗及焉。」據《宋史》本傳，真德秀被召爲户部尚書時，向宋理宗進以《大學衍義》。理宗對此十分稱贊，「上欣然嘉納，改翰林學士，知制誥，時政多有論建。」因爲《大學衍義》一書，首先論述的就是「帝王爲治之序」和「帝王爲學之本」，提倡君主當以正心，修德爲根本。認爲「朝廷者，天下之本；人君者，朝廷之本。而心者，又人君

之本也。人君能正其心，湛然清明，物莫能感，則發號施令，罔有不臧，而朝廷正矣。朝廷正則賢不肖有別，君子小人不相易位，而百官正矣」（《大學衍義》卷一）。帝王既是代天理事的，亦當服從天命。「帝王當尊者莫如天，所當從事者莫如敬。……夫天道甚明，不可欺也。天命惟艱，不易保也。昧者徒曰「高高在上，不與人接」，而不知人君一昇一降於事爲之間，天之監視未嘗不一日在此也」（同上，卷二十八）。真德秀尊「天」以勸君修德，主張人君率身作則，扶持綱常，植立人極。

《大學衍義》强調「窮理持敬」爲「正心修身之本」，而「正心修身」的最高境界便是「物欲消盡，純乎義理」。要求社會上所有人都要「存天理、去人欲」。「自天子以至庶人皆當佩服以自警」（同上，卷十一）。

本書對「理」、「物」關係的論述，繼承了程朱理學的觀點。他說：「《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。道者，理也。器者，物也。精粗之辨，固不同矣，然理未嘗離乎物之中。知此，則知「有物有則」之說矣。蓋盈乎天地之間者，莫非物，而人亦物也，事亦物也。有此物則具此理，是所謂則也。……則者，準則之謂，一定而不可易也。……夫物之所以有是則者，天實爲之，人但循其則爾。」（卷五）這裏所說的「器」和「道」，「物」和「理」，不是哲學意義上的物質和精神，「器」和「物」是指具體事物，「理」即是「則」，「則者，準則之謂也」，亦即具體物事的規定性和法則。而「人亦物也」，人也具有「理」和「則」，故人必須「窮理持敬」，「正心修身」而達到「純乎義理」的最高境界。

書中提出大學之道，有體有用，「本之一身者，體也，達之天下者，用也。」不論爲治之序，還是爲學之本，莫不自身心開始，故以格物、致知、誠意、正心、修身爲體，而以齊家，治國、平天下爲用。而以明道術、辨人材、審治體，察民情爲格物致知之要。

從政治上，書中也反映了南宋後期農民「無田可耕」，「數米而炊，并日而食」以及統治者「妄興徭役」，「橫加賦斂」的社會現象，提出富貴不可恃、驕侈不可肆的勸告，要統治者涵養省察，「存天理」，「遏人俗」。

此書在當時和南宋以後產生過較大影響。宋理宗曾說「《衍義》一書，備人君之軌範焉」。元武宗謂「治天下此一書足矣」，命刊行以賜臣下。明太祖「嘗問以帝王之學何書爲要，（宋）濂舉《大學衍義》，乃命大書揭之殿兩廡壁」（《明史·宋濂傳》）。明丘浚在該書基礎上，作《大學衍義補》，增加了治國平天下的內容。

（潘富恩）

鶴山全集

〔南宋〕魏了翁

《鶴山全集》，又名《鶴山先生大全文集》，一百十卷。南宋魏了翁著。據清四庫館臣考訂，是集爲後人集合魏了翁諸文集而次爲一編的。通行本有：明嘉靖間四川邛州刻本、清乾隆間《四庫全書》抄本、《四部叢刊》本等。

魏了翁（一一七八——一二三七），字華父。曾築室白鶴山下，學者稱鶴山先生。邛州江蒲（今屬四川）人。慶元進士，歷知漢州、眉州、瀘州，官至吏部尚書、端明殿學士、同簽樞密院事。與真德秀齊名，有「西山

鶴山」之稱。學術上推崇程朱理學，但也懷疑朱注各經是否完全可靠。主張細讀儒經原著，「不欲於賣花擔上看桃李，須樹頭枝底見活精神」（《答周監酒》）。反對佛老「無欲」之說，認爲「聖賢言寡欲矣，未嘗言無欲也」（《濂溪先生祠堂記》）。爲學亦頗强調「心」的作用，「心者人之太極，而人心又爲天地之太極」（《乙酉上殿札子》），與陸學觀點有相合之處。著作有《九經要義》、《經外雜鈔》、《古今考》等。事跡見《宋史·儒林傳》、《宋元學案》卷八十等。

《鶴山全集》是魏了翁的文集。其中：古詩、律詩十二卷，箋、表、制誥、奏議等十八卷，書七卷，記十三卷，序六卷，銘、字說、跋等九卷，啓三卷，墓誌、碑銘十九卷，行狀、祭文、輓詩等五卷，策問一卷，長短句三卷，雜文四卷，制舉文三卷，周禮折衷四卷，拾遺一卷，師友雅言二卷。

作爲反映魏了翁學術思想的主要資料，《鶴山全集》的內容有幾個方面值得注意：

一、推尊理學。在「慶元黨禁」後，理學一度作爲「僞學」而被禁止。學禁取消後，魏氏和真德秀都是極力推尊理學的幹將。在《鶴山全集》中，有許多關於提倡理學的資料，如奏疏要開闢「理學」爲「正學」，要求爲周敦頤、二程等定謚號等，文長不具引。在確立理學成爲官方統治思想上，魏了翁與真德秀一樣是起了很大作用的。

二、「道貴自得」思想。魏了翁不贊成讀經只看「先儒解說」，而主張「循環讀經，以自明此心」。他說：「向來多看先儒解說，不如一一從聖經看來，蓋不到地頭親自涉歷一番，終是見得不真。又非一一精體實踐，則徒爲談辯文乘之資耳。來書乃謂只須祖述朱文公諸書，文公諸書讀之久矣。正緣不欲於賣花擔上看桃李，須樹頭枝底見活精神也。」（卷三十六《答周監酒》）

三、强調「心」本思想。魏了翁發揮了邵雍「心爲太極」的觀點，認爲：「心者，人之太極，而人心又爲天地之太極，以主兩儀，以命萬物，不越諸此。」（卷十六《論人主之心義理所安是之謂天》）他所謂的「心」，是指天下萬世的公心，即所謂「天理」，「千百載而一日，億萬人而一心。」（卷四十九《簡州三賢閣記》）「大哉心乎！所以主天地而命萬物也。」（卷十五《論人心不能與天地相似者五》）此「心」會通義理，統帥人的氣質，「乾道變化，各正性命，根於理者爲仁義禮智之性，稟於氣者爲血肉口體之軀。而心爲者，理之會而氣之帥，貫通古今，錯綜人物，莫不由之。」（卷四十六《程純公楊忠襄公祠堂記》）同時，魏了翁認爲，「心」無限廣大，產生萬物，是世界的主宰，人與天地一本，人心兼天地之能。他說：「此心之外，別有所謂天地神明者乎？抑天地神不越乎此心也。」（卷十六《論人主之心義理所安是之謂天》）又說：「人與天地一本也。天統元氣以覆萬物，地統元形以載萬物，天地之廣大，蓋無以加也。而人以一心兼天地之能，備萬物之體，以成位乎兩間，以主天地，以命萬物，闢闔陰陽，範圍造化，進退古今，莫不由之，其至重至貴蓋若是。」（卷十五《論人心不能與地相似者五》）這一思想，具有明顯的「心學」性質。（徐洪興）

五燈會元

〔南宋〕普　濟

《五燈會元》，二十卷。南宋普濟集。成於南宋淳祐十二年（一二五一）。通行本有：清藏本、日本卍續藏經本、中華書局一九八四年點校本等。

普濟（一一七九——一二五三），字大川，明州奉化（今屬浙江）人。禪宗南嶽（懷讓）下第十八世、臨濟宗楊岐派僧人。嗣法於徑山如琰。事跡見載於南宋圓悟《枯崖漫録》卷中、明代居頂《續傳燈録》卷三十五等。

《五燈會元》是禪宗五部燈録的彙編。有關此書的撰述緣由是這樣的：自北宋初年，至南宋中葉，禪宗各派僧人相繼撰寫了五部燈録體著作。它們是：北宋景德元年（一〇〇四），法眼宗道原撰的《景德傳燈録》；北宋天聖二年（一〇二四），臨濟宗李遵勗撰的《天聖廣燈録》；北宋建中靖國元年（一一〇一），雲門宗惟白撰的《建中靖國續燈録》；南宋淳熙十年（一一八三），臨濟宗悟明撰的《聯燈會要》；南宋嘉靖二年（一二〇二），雲門宗正受撰的《嘉泰普燈録》。每部燈録都有三十卷，合稱「五燈」，凡一百五十卷。由於五燈卷帙浩繁，所刊載的世次、人物和機緣語句層見疊出，重合之處甚多，對禪宗六祖慧能門下南嶽、青原

二大系世次的計算，以及編録的程序也不盡一致，故一般學人望而生畏，罕能通究。爲方便閲覽，普濟召集了包括靈隱寺首座在内的一批僧人，以「五燈」爲基本素材，删併整理，編成了這部《五燈會元》。

卷一：七佛，西天祖師（凡二十八祖），東土祖師（凡六祖）。

卷二：四祖大醫禪師（道信），旁出法嗣第一世至第八世，五祖大滿禪師（弘忍）旁出法嗣第一世至第四世，六祖大鑒禪師（慧能）旁出法嗣第一世至第五世，末附「西天東土應化聖賢」（文殊菩薩、千歲寶掌和尚等）。

卷三、卷四：六祖大鑒禪師法嗣南嶽懷讓禪師，南嶽讓（懷讓）禪師法嗣第一世至第五世。

卷五、卷六：六祖大鑒禪師法嗣青原行思禪師，青原思（行思）禪師法嗣第一世石頭希遷至第七世（青峯清勉等），末附「宋世玉音」（太宋、徽宗、孝宗）和「未詳法嗣」（實性大師等）。

卷七、卷八：青原下二世（天皇道吾）至九世（隆壽法騫等）。

卷九：潙仰宗。南嶽下三世（潙山靈祐）至八世（興陽詞鐸等）。

卷十：法眼宗。青原下八世（清涼文益）至十二世（翠巖嗣元等）。

卷十一、卷十二：臨濟宗。南嶽下四世（臨濟義玄）至十五世（冶父道川等）。

卷十三、卷十四：曹洞宗。青原下四世（洞山良价）至十五世（廣福道勤等）。

卷十五、卷十六：雲門宗。青原下六世（雲門文偃）至十六世（光孝深禪師）等。

卷十七、卷十八：臨濟宗黄龍派。南嶽下十一世（黄龍慧南）至十七世（大潙鑒禪師等）。

卷十九、卷二十：臨濟宗楊岐派。南嶽下十一世（楊岐方會）至十七世（德山子涓等）。

《五燈會元》作爲「五燈」所輯録的禪宗世次源流和主要人物的會萃，內容極其豐富。大凡南宋嘉泰四年（一二〇四）以前禪門人物爲啓發學人的禪機，而作的正説、反説、莊説，諧説、横説、豎説、顯説、密説，以及瞬目揚眉、竪拳舉指、竪拂拈槌、掀床作拜、持叉張弓、輥毬舞笏、拽石搬土、打鼓吹毛、吁笑棒喝等等舉止行爲，大多見録其中。這中間包括了後世禪宗經常談論的許多公案、話頭。它們是：

見於卷二的烏窠（道林）吹毛、玄覺一宿、南陽（慧忠）無縫塔；見於卷三的南嶽（懷讓）磨磚、百丈（懷海）豎拂、南泉（普願）斬猫、歸宗（智常）斬蛇、盤山（寶積）肉案、石鞏（慧藏）張弓；見於卷四的趙州（從諗）柏樹子、秘魔（岩和尚）擎叉、祇林木劍、道吾起拜、俱胝一指；見於卷五的丹霞（天然）燒木佛、夾山（善會）揮劍，見於卷六的禾山（無殷）打鼓，見於卷七的龍潭（崇信）滅燭、德山（宣鑒）行棒、雪峯（義存）輥毬；見於卷九的靈祐踢瓶、香嚴（智閑）擊竹、芭蕉（慧清）拄杖、資福（貞邃）剎竿；見於卷十的法眼（文益）香匙；見於卷十一的臨濟（義玄）一喝、灌溪（志閑）劈箭；見於卷十三的龍牙（居遁）禪板；見於卷十五的雲門（文偃）木馬嘶、洞山（守初）麻三斤；見於卷十七的黄龍（慧南）三關、兜率（從悦）三語，等等。各位禪師的禪風從中得到了生動具體的反映，成爲研究禪宗思想史的必讀經典。

由於《五燈會元》出於「五燈」而勝於「五燈」，條例明晰，叙録簡要，甚易讀覽，因而自問世以來廣泛流轉，民間收藏的《五燈會元》遠遠多於「五燈」。明人馬嘉植甚至將普濟編集《五燈會元》，與司馬遷撰《史記》、班固撰《漢書》相提并論，認爲「大川和尚（普濟）集《五燈會元》，厥功亦不下班、馬」（《五燈會元續略序》）。但從資料的含量而論，《五燈會元》又不能取代「五燈」。因爲有些人物和機緣語句，在「五燈」中有，而在《五燈會元》中則被删去了。因此，對從事禪學研究的人來説，「五燈」和《五燈會元》不可偏廢。

有關《五燈會元》的續作，有明崇禎十七年（一六四四）支提山沙門淨柱（曹洞宗人）編的《五燈會元續略四》卷；有關《五燈會元》的節鈔，有明弘治二年（一四八九）嘉禾沙門如巹（臨濟宗人）編的《禪宗正脈》十卷。它們均載於日本《卍續藏經》之中。（陳士強）

黃氏日抄

〔南宋〕黃震

《黃氏日抄》，又名《慈溪黃氏日抄分類》、《東發日抄》（「抄」又作「鈔」），九十四卷。南宋黃震撰。此書最早有元沈逵刊本，元順帝至元六年（一三四〇）補刻本。後有清乾隆中汪佩鍔校刊本（附入《古今紀要》十九卷）。《四庫全書》本著錄是書原爲九十七卷，佚卷八十一、卷八十九、卷九十二，存九十四卷。據全祖望考證，所闕卷目疑即新發現的《戊辰史稿》，內有杜範、真德秀、洪咨夔、袁甫、徐元杰、李心六篇列傳（《宋元學案》卷八十六《東發學案序錄》）也可說是黃震一生躬行自得之言也。

黃震（一二一三——一二八〇），字東發，世稱於越先生。本貫定海，後徙慈溪（今屬浙江）。寶祐四年（一二五六）進士。度宗時，爲史館檢閱，與修寧宗、理宗兩朝《國史》、《實錄》。因直言弊政（民窮、兵弱、財

匱、士大夫無恥），出判廣德軍。尋通判紹興府，後知撫州。移浙東提舉常平倉司。摧抑豪强，罷劾貪吏，賑救饑民，火興水利。改提點刑獄，决滯獄，清民訟，皆有善政。爲權豪所忌，罷官奉祠雲臺觀。晚年自官歸，復居定海靈緒鄉之澤山。宋亡，餓於寶幢而卒。其學以朱熹爲宗，然反復發明，頗有自得。著作尚有：《古今紀要》十九卷。撮録諸史，括舉綱要，上自三皇，下迄哲宗元符年間，而於此北宗諸臣事跡尤詳；《古今紀要逸編》（又名《理度兩朝紀要》）一卷。生平事跡載於《宋史》卷四百三十八《黄震傳》和《宋元學案》卷八十六《東發學案》。

《黄氏日抄》是黄震的讀書札記和其他文述的彙編，全書可分爲兩大部分：

一、前六十八卷，系閱讀經史子集的札記，對歷代學説與人物皆有評議與考訂。

其中，卷一至卷三十二，爲讀儒經札記。有：《孝經》、《論語》、《孟子》、《毛詩》、《尚書》、《易》、《春秋》、《禮記》、《周禮》、《春秋左氏傳》、《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》、《孔叢子》、《孔子家語》等。

卷三十三至卷四十五，爲讀本朝諸儒書。有：周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹、張栻、呂祖謙、黄幹、楊時、尹和靖、張九成、陸九淵、陸九齡、李侗、司馬光、石介（按原書卷次排列）等人的著作。

卷四十六至卷五十四，爲讀史書。有：《史記》、《漢書》、《三國志》、《晉書》、《南史》、《北史》、《唐書》、《汲冢周書》、《國語》、《戰國策》、《吳越春秋》、《越絶書》、《春秋世紀》、《東萊大事記》等。

卷五十五至卷五十八，爲讀諸子書。有：《老子》、《莊子》、《文中子》、《揚子》、《子華子》、《管子》、《鄧析子》、《墨子》、《列子》、《文子》、《韓非子》、《公孫龍子》、《淮南子》、《尹文子》、《慎子》、《呂氏春秋》、《陸賈新語》、《黄石公素書》、《賈誼新書》、《新序》、《説苑》、《春秋繁露》、《論衡》、《申鑒》、《乾坤鑿度》、《易緯稽覽

圖》、《周易參同契》、《古三墳書》、《易通卦驗》、《孫子》、《吳子》、《司馬法》、《唐太宗李衛公問對》、《尉繚子》、《黃石公三略六韜》、《陰符經》等。

卷五十九至卷六十八，爲詩文集。有：韓愈、柳元宗、歐陽修、蘇軾、曾鞏、王安石、黃庭堅、汪浮溪、范成大、葉適等人的文集。

二、卷六十九以下，收錄本人撰奏札、申明、公移、講義、策問、書、記、序、題跋、啓、祝文、祭文、行狀、墓誌銘，共二十六卷。實爲黃震本人的文集。

黃震嘗告人曰：「非聖人之書不可觀，無益之詩文不作可也。」（《宋史·黃震傳》）《日抄》以所讀之書，隨筆札記而斷以己意。有三言兩語的、也有長篇大論的。書中對歷代學說與人物頗多評議。如說，《論語》「讀之愈久，則其味愈深。」（卷二《讀論語》）「終身讀《論語》者，古今一晦翁而已！」（卷八十二《講義》）「商君之術能强秦，亦秦之所以亡，能顯其身，亦身之所以滅，然則何益矣！」（卷四十六《讀史記·商君列傳》）「老子之書，必隱士嫉亂世而思無事者爲之。」「《莊子》固千萬世詼諧小說之祖也。」（卷五十五《讀諸子》一）

於學問則宋周敦頤、程顥、程頤、朱熹。說：「本朝理學，發於周子，盛於程子」，而「集成於晦翁」。「《太極》之圖，《易通》之書，微晦翁，萬世莫之能明也。」「故二程固大有功於聖門，而晦翁又大有功於程子。」（卷三十三《讀本朝諸儒理學書一》）并力排佛、老。謂由陸九淵、張九成以上溯楊時、謝良佐等人，「以儒者而談禪，世因誤認禪學亦爲儒學，以僞易真，是非瞀亂」，此而不闢，大患無窮（卷八十二《講義》）。於治術則排斥功利，詆毀王安石甚力，而對捍衛孔孟儒學的韓愈則推崇備至。其他解說經義，或引諸家以翼朱子，或捨朱子而取於諸家，亦不堅持門户之見。如對朱熹校訂的《周易參同契》、《陰符經》亦大加貶斥。謂《周易參同契》乃「

方士煉丹之書」，「其妄可知」（卷五十七《讀諸子三》）。《陰符經》「蓋異端之士，掇拾異說，而本無所定見者，豈其所以爲陰符歟！然則人生安用此書也」（卷五十八《讀諸子四》）。

黃震認爲，古人之書，傳聞異辭，亦無足怪，「然盡信爲聖人之言，則亦泥古太甚。」（卷三十二《讀家語》）他主張以《易》言「理」，則「日用常行，無往非易」（卷六《讀易》）。認爲「理」是「四時行，百物生」的「自然之準則」（卷八十二《講義》），是日用常行的道理。對程朱理學進行修正，頗有發明。誠如黃百家所說：「《日鈔》之作，折衷諸儒，即於考亭（朱熹）亦不肯苟同，其所自得者深也。」（《宋學學案》卷八十六《東發學案》）它是研究黃震思想，東發學派和中國古代學術思想史的重要思想資料。（洪　波）

文山先生全集

〔南宋〕文天祥

《文山先生全集》，又名《文山集》、《文信國公全集》、《文信國公集》等，二十卷。南宋文天祥著。此集現存最早刻本爲明嘉靖三十一年（一五五二）本。據清四庫館臣考定，元朝元貞、大德間（一二九五——一三〇七），文天祥鄉人搜訪，編成此集，計三十九卷，世稱「道體堂刻本」，明初其本散佚，尹鳳岐從內閣得之，重加編次爲十七卷本。嘉靖本乃從尹本出，爲鄧懋卿編次。以後各種翻刻本頗多。又其中某些部分的單

行本，和是集的節選本亦不少。今通行的全集本有：明萬曆刻本、清《四庫全書》抄本、《四部叢刊》本、世界書局一九三六年排印圈點本等。

文天祥（一二三六——一二八三），字履善，一字宋瑞，號文山。吉州廬陵（今江西吉安）人。南宋寶祐四年（一二五六）進士第一。因反對權臣，屢被罷黜。後任江西安撫使。元兵至，辭相印不受，出使元軍談判，被扣留。後脫險返回真州。端宗即位於福州，拜爲右丞相，封信國公。募兵抗戰，力圖恢復，兵敗被俘。迭經威脅利誘而不屈，作《過零丁洋》、《正氣歌》等以明志。因於燕京四年後被害。臨刑前作《衣帶贊》曰：「孔曰成仁，孟云取義。惟其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧。」表現出偉大的民族氣節。其學宗朱熹，爲朱熹再傳弟子歐陽守道的學生。學術思想上以「天地正氣」爲核心，以「道不離器」爲特點。强調「自强不息」，重視「成仁取義」的踐履，篤行「忠孝」。是理學家中「特然獨立」的人物。事跡見《宋史》本傳、劉岳申《文丞相傳》、胡廣《丞相傳》、鄧光薦《文丞相督府忠義傳》（均收在本集附録中）、《宋元學案》卷八十八、及今人萬繩楠撰《文天祥傳》（河南人民出版社一九八五年三月版）。

《文山先生全集》是現存文天祥著作的合集。其中：《文集》十二集，包括詩、樂府、詞二卷；對策、封事、內制一卷；表箋、疏、申省狀一卷；書二卷；啓二卷；記、序一卷；題跋、贊、銘、辭、說一卷；講義、行實、墓誌銘、祭文、祝文一卷；樂語、上梁文、公牘、文判一卷。《別集》四卷，包括《指南録》一卷，主要是文天祥使元軍、被扣、逃出、屢經艱險回歸南方整個過程的見聞、感想而成的詩，許多篇章都有序；《指南後録》一卷，主要是文天祥兵敗被俘、押解往燕京、及在燕京獄中所寫的詩，和《指南録》合在一起人稱史詩或詩史；《吟嘯集》一卷，亦爲北行道中和燕京獄中所作詩；《集杜詩》一卷，是文天祥在燕京獄中集杜甫詩句演述南

宋末年的歷史，又名《文山詩史》，是集杜詩的再創作。卷十七爲《紀年錄》，正文是文天祥自譜的平生事跡，正文下有注，爲後人採其他史料而作。卷十八爲《拾遺》，是後人輯錄的文天祥佚文。最後二卷是《附錄》，包括後人所作的文天祥傳記、祭文、祠堂記、文集、別序的序跋等資料，其中書序爲羅洪先、韓雍、王陽明、鄢懋卿等人所作。

《文山先生全集》是一部有很高文學價值、思想價值的著作。其中反映文天祥哲學思想的方面主要有以以下幾點：

一、「天地正氣」思想。文天祥認爲，氣是世界本原，萬化根基。他說：「天一積氣耳。凡日月星辰、風雨霜露，皆氣之流行而發現者。」（卷十一《熙明殿進講敬天圖周易賁卦》）他所說的「氣」，又叫「天地正氣」，「天地有正氣，雜然賦流行。下則爲河嶽，上則爲日星。於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。」（卷十四《指南後錄·正氣歌》）這種「正氣」在天地間流行爲日月星辰、山川河流等自然界的物質存在，在人身上的反映就是「浩然之氣」，是精神性的，它不以生死爲界，可以萬古長存，「當其貫日月，生死安足論？地維賴以立，天柱賴以尊。三綱實係命，道義爲之根。」（同上）

二、道氣關係。文天祥認爲，道是氣運動變化的規律，由於氣在宇宙間運動不息，所以道亦運動不息。他說：「上下四方之字，往古來今之宙，其間百千萬之消息盈虛，百千萬事之轉移闔闢，何莫非道，所謂道者，一不息者而已矣。道之隱於渾淪，藏於未雕未琢之天，當是時，無極太極之體也。自太極分陰陽，則陰陽不息，道亦不息。陰陽散而五行，則五行不息道亦不息。自五行又散而爲人心之仁義禮智、剛柔善惡，則乾道成男，坤道成女，穹壤間生生化化之不息，而道亦與之相爲不息。然則道一不息，天地亦一不息，天地之

不息，固道之不息者爲之。」（卷三《御試策一道》）這裏，他强調了道不離氣的思想。從天地之道的運行不息思想出發，文天祥又提出了人道的「自强不息」思想。他認爲，人處天地間，與天地并立爲三，人法天就是要「歸之自强不息」（同上）。他說：「聖人，體天地之不息者也。天地以此道而不息，聖人亦以此道而不息。聖人立不息之體，則斂於修身；推不息之用，則散於治人。立不息之體，則寓於致知以下之工夫；推不息之用，則顯於齊家治國平天下之效驗。立不息之體，則本之精神心術之微；推不息之用，則達之禮樂刑政之著。」（同上）

三、「忠信」和「誠」的實踐。文天祥的道德性命之學，就是突出强調重行和踐行。他說：「《易》曰：君子進德修業。忠信所以進德也，修辭立其誠，所以居業也。中心之謂忠，以實之謂信，無妄之謂誠，三者一道也。夫所謂德者，忠誠而已矣。」「天地間只一個誠字，更顛撲不碎。」（卷十一《西澗書院釋菜講義》）由此，他深刻地揭露了當時那些言行不一、心口相反的「假道學」虛詐之風，說：「聖學浸遠，人僞交作，而言行無稽甚矣！」（同上）他指出：誕漫而無當者是「大言」，悠揚而不根者是「浮言」，浸潤而膚受是「遊言」，遁天而背情者是「放言」，這幾種人不足論。「最是號爲能言者，卒與之語，出入乎性命道德之奧，宜若忠信人也。夷考其私，則固有行如狗彘而不掩焉者。而其於文也亦然，滔滔然寫出來，無非貫串孔孟，引接伊洛，辭嚴義正，使人讀之，肅容斂衽之不暇。然而外頭如此，中心不如此，其實則是脫空誑謾。」（同上）文天祥篤信朱熹哲學，并且一生重視踐履。他的踐履除「忠信」和「誠」之外，另一個重要內容就是「忠孝」。

四、「忠孝」思想。文天祥認爲：忠孝出於人性，是人之大節，無論在什麼情況下都應堅持實行，特別在艱難之時，更應如此。他認爲，爲臣忠、爲子孝出於人心，是「人道之自然」，也是天理之當然，不待學勉而能

知能行（卷九《忠孝提綱序》）。他的「忠孝」觀還有更廣一層的含義，那就是凡「義理之責」（同上），皆可說是忠孝。當國家民族利益受到危害時，應該「仁以爲己任，死而後已。」（同上）强調民族大節，以社稷爲己任。他說「自古忠臣義士立大功業於當世，往往適相解後。而計其平生，有非夢想所及。蓋不幸而國有大災大患，不容不出身捍禦，天實驅之而非夫人之所欲爲也。」（卷十《跋彭叔英談命錄》）這就是說，當國家民族患難之時，挺身捍禦，不僅是「人道之自然」，也是「天理之當然」，這是「仁人義士」的天職，不僅應當而且必須，這實際上已超出忠孝觀念的以往界定，而體現出一種民族的精神。

《文山先生集》的整理，除世界書局一九三六年本作了排印圈點外，至今尚無更好的校勘新式標點本問世。（徐洪興）

困學紀聞

〔南宋〕王應麟

《困學紀聞》，二十卷，卷首一卷。南宋王應麟撰。成書於入元之後，蓋作者晚年寓居甬上時所著。元代有泰定二年（一三二五）袁桷序刊本，明代有弘治刊本、萬曆刊本，清代有閻若璩、何焯、全祖望《校訂困學紀聞三箋本》，閻若璩、何焯、全祖望、方樸山、萬蔚亭、錢大昕、屠繼序七人共同校補的《校訂困學紀聞集證》本，

翁元圻會集三家並他人箋說，益以己見，編成的《翁註困學紀聞》集注本（此本徵引豐富，結論翔實，是通行之最佳本），《四庫全書》本，近代有《四部叢刊》本、《四部備要》本等。

王應麟（一二二三——一二九六），字伯厚，號深甯居士，一號厚齋。祖籍浚儀（今河南開封），至其曾祖安道經武大夫扈從南渡，始定居慶元府鄞縣（今屬浙江寧波市）。九歲通《六經》，從王埜受學。淳祐元年（一二四一）第進士。寶祐四年（一二五六）又中博學宏詞科。歷官太常寺主簿、通判臺州、起居舍人、權中書舍人。正直敢言，觸忤權臣丁大全、賈似道等人，屢遭罷斥，以秘閣修撰奉祠。後起知徽州，召爲秘書監，遷起居郎兼權吏部侍郎、禮部尚書兼給事中。終因與丞相留夢炎不合，辭官回鄉，專事著述。王應麟「博洽多聞，在宋代罕其倫比。雖淵源亦出朱子，然書中辨正朱子語誤，皆考證是非，不相阿附。」（《四庫全書總目提要》）「蓋亦兼取諸家，然其綜羅文獻，實師法東萊。」故全祖望謂其「獨得呂學之大成」（《宋元學案》卷八十五《深寧學案》）實際上他「沉潛先儒之說而貫通之，於漢唐則取其核，於兩宋則取其純，不主一說，不名一家，而實集諸儒之大成」（翁元圻《困學紀聞序》）。他疾當時學風空虛固陋，發憤致力於典章制度之學。所著有二十餘種，約六百餘卷。有：《玉堂類稿》、《詩考》、《詩地理考》、《漢書·藝文志考證》、《掖垣類稿》、《通鑒地理考》、《通鑒地理通釋》、《通鑒答問》、《蒙訓》、《集解踐阼篇》、《補注急就篇》、《補注王會篇》、《小學紺珠》、《詞學指南》、《詞學題苑》、《姓氏急就篇》、《漢制考》、《六經天文編》、《小學諷詠》等。還編有類書《玉海》二百卷。另著有文集《深寧集》一百卷，不傳。事迹見載於《宋史》卷四百三十八《王應麟傳》、《宋元學案》卷八十五《深寧學案》、錢大昕《王應麟年譜》等。

《困學紀聞》是考訂評論經史百家、歷代名物制度的札記。總共二千餘條，多以類聚，辭約而明，理融

而達，是一部具有較高學術價值的著作，卷首有《自序》說：「幼承義方，晚遇艱屯，炳燭之明，用志不分，困而學之，庶自別於下民。開卷有得，述爲紀聞。深寧叟識。」「困而學之，述爲紀聞」，故名《困學紀聞》。書前首一卷列有元牟應龍《困學紀聞原序》和袁桷序，清全祖望《困學紀聞三箋序》和黃徵義序、胡敬序，以及閻若璩之子閻詠和翁元圻的序記。并列有凡例、目錄和翁注編目例言等。全書分爲二十卷。

一、說經（卷一至卷八）。分爲：易、書、詩、周禮、儀禮、禮記、大戴禮、樂經、春秋、左氏傳、公羊傳、穀梁傳、論語、孝經、孟子以及小學、經說。

二、論天地諸子（卷九、卷十）。分爲天道、曆數、地理、諸子。

三、考史（卷十一至卷十六）。自論《國策》、正誤《史記》，至考辨漢河渠、歷代田制、漕運、兩漢崇儒等。

四、評詩文（卷十七至十九）。上自《詩經》、屈原《離騷》，下至宋代蘇東坡、司馬光、陸游、朱熹，旁及《文心雕龍》、《文選》、陶淵明、曹子建、韓愈、柳宗元等古代名人的詩文，以及俗語應用文等，都有詳說。

五、雜識（卷二十）。也是讀書心得、考辨雜記。如「秦多良醫」、「陳勝起大澤中」、「江總著書遣日」、「東坡用《檀弓》文法」、「校書如掃塵」等。

綜觀全書，有不少精辟的論述和卓越的創見。如：「聖人以天自處，扶陽抑陰，盡人事以回天運，而天在我矣。」（《易》）；「學，立志而後成，遜志而後得。立志剛也，遜志柔也。」（《書》）；「小雅猶有風體」，「詩之作本於人情，自生民以來則然。」（《詩》）；「思欲近，近則精，慮欲遠，遠則周。」（《論語》）；民心之得失，此興亡之大幾也。」（《孟子》）；「天理二字，始見於《樂記》。」（《禮》）；「《大戴禮》爲盧辯注，非鄭氏注。」（《大戴禮》）；「《世說》其言清以浮，有天下分裂之象；《中說》其言閎以實，有天下將治之象。」（《諸子》）；「《家語》

齊太史子餘嘆美孔子云，天其素王之乎！素，空也，言無位而空王之也。而後儒謂孔子自號素王，立素王之法，制素王之道，皆因《家語》之言而失其義，所謂郢書燕說也。」（《經說》）；「《通鑒》不書符瑞，高帝赤子之事，失於删削。《綱目》因之。」考漢唐「號萬石者五家」，「許由、窠父實爲一人。」（《考史》）；「韓柳并稱而道不同。韓作《師說》，而柳不肯爲師；韓辟佛，而柳謂佛與聖人合；韓謂人有禍天刑，而柳謂刑禍非所恐。」「天下大勢之所趨，天地鬼神不能易；而易之者人也。」（《評文》）；「陶淵明《歸田園居》中二句仿古辭「雞鳴高樹巔，狗吠深宮中」，唯改「高」爲「桑」，「宮」爲「巷」。」「借問懸東守，何如儉德臨」，「不過行儉德，盜賊本王臣」，明皇以侈亂政，故少陵（杜甫，字少陵）以儉爲救時之砭劑。」（《評詩》）；「儒之教以萬事爲實，釋之教以萬法爲空。」（《雜識》）。此書對天文、地理、經史百家都有研究與考證，其考訂史事，輯録前人詩文評語尤佳，是研究王應麟學術思想的重要著作。

《困學紀聞》由清初閻若璩爲之作箋，並譽之爲「續古人之慧命，啓來學之博聞」，「說部書最便觀者第一家」（閻詠《困學紀聞序》）。其後，何焯、全祖望繼閻若璩後，又爲之箋說。清道光年間，翁元圻幼嗜此書，博覽羣籍，用心數十年，集閻、何、全三家之批注，更爲之詳注。黃徵乂序說：「是書非博物君子不能作，亦非博物君子不能注。續一書則如讀無數未見之書，通一義則足通無數未聞之義。」甚至認爲此書開後代考據學的先河。

《困學紀聞》的校注本有：清敬襄《困學紀聞參注》一卷、張嘉禄《困學紀聞補注》二十卷等。（洪波）

魯齋遺書

〔元〕許衡

《魯齋遺書》，又名《魯齋全書》、《許文正公遺書》、《許魯齋先生集》，十四卷。元許衡著。此書最先由許衡七世孫壻郝亞卿收輯，郝未竟而卒，轉由河內教諭宰廷俊繼成之。明正德十三年（一五一八）刊行。名爲《魯齋全書》，七卷。明嘉靖四年（一五二五），應良重編此書，增補了若干篇章，蕭鳴鳳在重校時改名爲《魯齋遺書》。以後又有各種刊本行世，有十卷、有十四卷，內容相同，僅編次卷數各異而已。通行本：有明嘉靖刻本、清《四庫全書》本、清乾隆五十五年（一七九〇）懷慶堂本、清《正誼堂全書》本、清《西京清麓叢書正編》本等。

許衡（一二〇九——一二八一），字仲平，懷州河內（今河南沁陽）人。學者稱魯齋先生。生於金末，避亂移居河南新鄭、山東泰安，後轉徙河北大名。占籍爲儒，與竇默一起講論學問。後往輝州蘇門，從姚樞處獲讀趙復所傳程朱性理之書，轉向理學。忽必烈爲親王時，任京兆提學。忽必烈即位後，曾出任中書左丞，數度任國子祭酒。參與定官制、立朝儀，修訂《授時曆》等。死後謚文正，從祀孔廟。爲學宗程朱，以「道」爲世界本原。但并不嚴守門户，有調和朱陸的傾向。知行觀上强調知行并進，提倡「真知力行」，以踐履著稱。

在修養工夫上則承繼程朱的持敬、存養、省察。他的學說在理論上創見不多，但影響甚廣，成爲元代理學的北方大宗。程朱理學能够成爲官方正統哲學，與他的推廣普及有很大關係，故被後人尊爲一代「理學宗師」。事迹見歐陽玄《許文正公神道碑》（《圭齋文集》卷九）、《元史》卷一五八、《宋元學案》卷九十等。

《魯齋遺書》是許衡的著作合集。其中：卷一、卷二爲語録，卷三爲《小學大義》、《大學要略》、《小大學或問》和《論明明德》，主要講述從小學洒掃應對到大學「明明德」諸事，多蹈程朱學說；卷四、卷五爲《大學直解》和《中庸直解》，是他講解《大學》和《中庸》的教材，屬於淺易明了的課蒙讀物；卷六是《讀易私言》、《陰陽消長》、《揲蓍說》，討論《周易》的一些問題；卷七爲《時務五事》，是一些奏疏，包括立國規模、中書大要、爲君難、農桑學校、慎微五事，反映他的政治思想；卷八爲雜著；卷九爲書狀；卷十爲《編年歌括》（一些讀史詩）和《稽古千文》（講歷史的千字文）；卷十一爲詩詞；卷十二爲譜傳；卷十三、十四爲附録，是後人收輯的有關許衡的神道碑、行實、傳記、事跡，以及一些評語、祭文、祠堂記，還有是關於本書的一些序文。

《魯齋遺書》是反映元代理學狀況的一部要著。盡管理論上發明不多，却能說明元代的理學水平。現擇其幾個重要方面稍加述介。

一、天道觀。許衡以「道」作爲世界本原，「道」也就是「理」。他說：「道是日用事物當行之理」，「道者，天理之當然」（卷五《中庸直解》）。「凡物之生，必得此理而後有是形，無理則無形」，「有是理而後有是物」（卷二《語録》）。「但他同時認爲「理」與「物」是相即不離、同時存在的，「事物必有理，未有無理之物，兩件不可離，無物則理何所寓」（卷一《語録》）。

二、知行觀。許衡認爲知與行是兩事，「世間只兩事，知與行而已。」（卷二《語録》）提倡真知力行，知是爲

行而知，行是行其所知，「凡行之所以不力，只爲知之不真。果能真知，安有行之不力者乎？」（卷一《語録》）主張知行并進，在討論「横渠教人以禮」和「程氏教人窮理居敬」問題時專門論及了此點（詳參卷二《語録》）。

三、修養方法。主要是闡發程朱的持敬、存養和省察，這在他的語録、《中庸直解》、《小學大義》等篇章裏多有論述。

四、調和朱陸的傾向。許衡的理學雖繼承朱學，但并不嚴守門户。在論格物致知時，更多地讀從自身去體察，認爲那怕是至愚的、不肖的夫婦，都有自然的「良知良能」，「不待學而能知」、「不待學而能」（詳參卷五《中庸直解》）他講的持敬、存養、省察工夫，在某種意義上也含有直求本心，「天理」在心中的意思。這與以後的王學有一定的關聯，盡管兩者并不密切。

對《魯齋遺書》的整理校勘，主要集中在明中期收輯此書前後，主要參與者是郝亞卿、何塘、應良、蕭鳴鳳等人，基本資料都收在本書的附録中。（徐洪興）

劉靜修先生文集

〔元〕劉因

《劉靜修先生文集》，二十二卷。元劉因撰。通行本有：至順庚午刻本（此本未收對元蒙統治者有禁忌的文字，後由《四部叢刊》刊行）、明萬曆方義壯本（始輯原先未收的文字，并補入劉因的《敘學》一篇，後由《畿輔叢書》刊行）。此外，則有元至正刻本、明永樂重刻本、弘治乙丑刻本、成化己亥蜀府再刻本等。其卷帙、編次亦有所不同。

劉因（一二四九——一二九三），一名駰，字夢吉，慕諸葛亮「靜以修身」一語，遂自號靜修。元雄州容城（今河北保定徐水）人。初從國子司業硯彌堅，習訓詁疏釋之說，後得南儒趙復所傳程朱理學，遂由章句之學轉向理學，對邵雍的象數學和「觀物」思想，甚推崇。至元（元世祖年號）十九年（一二八三），詔徵爲承德郎、右贊善大夫，教近侍子弟。未幾，以因疾辭歸。二十八年（一二九二），以集賢學士嘉議大夫召，固辭不就。於是屏跡山野，從事著述。他與許衡、吳澄三位同爲元代名儒，是理學在元代北傳的主要人物之一。著作尚有《四書精要》、《易繫辭說》，及門人輯錄他講解的《四書》語錄，均已失傳。事跡見《宋元學案·靜修學案》。

《劉靜修先生文集》是劉因著述的彙編。《文集》中劉因雖以程朱理學爲自己學術思想的主要根據，但

它却不死守程朱派的門户，而是融合或汲取陸氏心學的成份，因而有朱陸思想合流的傾向，這也正是元代理學家所共有的特點。《遊高氏園記》是《文集》中一篇描述天地生生不息之理的文章。他說：「夫天地之理，生生不息而已矣。凡有所生，雖天地亦不能使之久存也。若天地之心見其不能使之久存也，而遂不復生焉，則生理從而息矣。成毀也，代謝也，理勢相因而然也。……天地之間，凡人力之之所爲，皆氣機之所使，既成既毀，毀而復新，亦生生不息之理耳，安用嘆邪！」（畿輔本《文集》卷二）認爲自然與社會的成毀、代謝，都是「理勢相因而然」，是由「天地之心」即「理」所主宰的，具體事物「生生不息」的變化，乃是「氣機使之焉耳」。劉因的這種觀點不過是擷取朱熹的理爲「生物之本」，氣爲「生物之具」的思想而已。

《宣化堂記》則進一步論述「理」化生天地萬物的過程。文章說：「大哉化也，源乎天，散乎萬物，而成乎聖人。自天而言之，理具於乾元之始，曰造化。宣而通之，物付之物，人付之人，成像成形，而各正性命，化而變也。陰陽五行，運乎天地之間，綿綿屬屬，自然氤氲而不已，所以宣化而無窮也」（同上，卷三），這就是說，由「理」的「宣而通之」，便「成像成形」，於是陰陽五行而化生人物，基本上是因襲程朱以理爲本的思想脈胳。

「理」既是現象世界的源泉，也是社會倫理綱常的總原則。人如何能符合天理而成爲君子呢？劉因强調要返求於己。「天生此一世人，而一生事固能辦也，蓋亦足而無待於外也。」（《文集》卷二十一）主張養氣持守，不動心，要「主靜」和「主敬」，做到視外物若不存在，「則物之來不激之而去，其來如相忘，物之去不激之而來，其去也亦如相忘」（同上，卷十八）。這種所謂人與物之間「如相忘」，主要是指人心不爲外物所誘惑，不動心，并非象莊子那樣忘世而任自然。相反，倒要警惕「流於莊周、列禦寇之不恭」（同上）的弊病。提

出應肯定人在天地之間的尊貴地位，「天地至大，萬物至衆，而人與一物於其間，其爲形至微也……其形雖微而有可以參天地者存焉，其時雖無幾而有可以與天地相終始者存焉……然其所以參天地而與之相終始者，皆天理人心之所不容已，而人之所以生者也，於此而全焉。」（同上，卷十七《孝子因君墓表》），人在無垠的天地之間是很渺小的，「形至微也」，然而人爲萬物之靈而可以「參天地」，人的生命，就具體的人來說是「無幾」的，但就整個人類來說却是永存的。劉因認爲這是由於「天理人心」之所繫的緣故。劉因强調求理於吾心，《文集》中的《遂初亭說》云：「君子立心之初，曰爲善而不爲惡，曰爲君子而不爲小人，如是而已，苟爲善也，爲君子也，則其初心遂矣。夫道無時而不有，無處而不在也，故欲爲善爲君子，蓋無時而不可，而吾之初心，亦無時無處不得其遂也」（《文集》卷二十）。這種主張道德修養上的「遂初心」，較接近陸學的反求本心的方法。

關於道與物的關係，《退齋記》中說：「道之體本靜，出物而出於物，制物而不爲物所制，以一制萬而不變者也」（同上，卷十八）。這與程朱學派的基本觀點一致。在《文集》中有表現劉因受道家莊子的「齊物」和北宋象數派邵雍的「觀物」思想的影響，提出了自己對客觀之物的看法。首先他認爲「道」或「理」如上所述，爲形而上之獨立本體。而以爲有形可見的客觀事物，其存在的真實性却是值得懷疑的。《詩康節書後》說：「物齊也，齊齊則不齊矣。猶之東、西也，東自東而西自西，固不齊也。然東人之西，則西人之東，是曰東亦可，曰西亦可，則是未始不齊也。然東、西之形既立，指其西而得之曰東，則東者必將起而爭之，而不齊者出矣。不齊之，則物將自齊而平矣。」（《文集》卷二十二）。認爲現象的不齊，并非是物的本相，物的本相是齊的，而人對外界現象的認識，是不真實、不可靠的，并不能認識物的本來面目。所以劉因主張不以我觀物，應「遂初心」，「自思入睿，自明而誠」（畿軾本《文集》卷一）。這是汲取邵雍的「以物（指精神本體）觀物」、「以心觀

心」的「觀物」方法。在叢輔叢書本《文集》中，收有《叙學》的一篇文章，提出了六經中有的就是歷史的看法，這是受南宋浙東婺學的影響。他說：「古無經史之分，《詩》、《書》，《春秋》皆史也，因聖人删定筆削，立大經大典，即爲經也」。

《文集》中堅持「君臣父子，常理不易」封建綱常。肯定「君臣大義」，「此理勢之必然，亘萬古而不可易」。這在當時劉因表現不與蒙元統治者合作的態度而退隱山野，有一定的民族氣節。

關於《文集》中的學術思想淵源及評價的問題，劉因的再傳弟子蘇天舜曾說：「其學本諸周、程，而子邵子觀物之書，深有契焉」（《滋溪文稿》卷八）。清全祖望說：「靜修先生，亦出江漢趙復之傳，又別爲一派。蕺山（劉宗周）先生曰，『靜修頗近乎康節』。」（宋元學案·靜修學案）。（潘富恩）

伯牙琴

〔元〕鄧牧

《伯牙琴》，一卷。宋元之際鄧牧著。原手定詩文六十餘篇，因散佚，現存文三十一篇，詩十三首。自感「知音難遇」，故託「伯牙鼓琴」故事以爲書名。通行本有：清乾隆道光間長塘鮑氏《知不足齋叢書》本、錢塘丁氏八千卷樓藏本、一九八一年中華書局標點本等。

鄧牧（一二四七——一三〇六），字牧心，錢塘（今浙江杭州市）人。據《洞霄圖志·鄧文行先生傳》云：「讀莊、列，悟文法，下筆追古作者，及壯，視名利薄之，遍遊方外，歷覽名山，逢寓止，輒杜門危坐，晝夜唯一食」。自宋亡後，隱居於餘杭大滌山洞霄宮，終身不仕，不娶，自稱「三教（儒、道、釋）外人」，號九靈山人，世稱「文行先生」。他曾與衝霄觀道士孟宗寶編輯了《洞霄詩集》和《洞霄圖志》。事跡略見《四庫全書總目》卷一六五。

《伯牙琴》爲鄧牧所著詩文的輯集。現存的篇章能反映他政治、哲學思想的，主要有《見堯賦》、《君道》、《吏道》、《實說》、《逆旅壁記》、《寓屋壁記》、以及《二戒》之《越人遇狗》和《楚佞鬼》等。

書中有表現作者亡國逸民的悲觀失望情緒，接受道教的思想，幻想做超然於得失、生死之外的「達人」。在《昊天閣記》說：「恭維昊天玉皇上帝，位三極之尊，御萬有之衆」。認爲自然界最高主宰是「玉皇上帝」。又在《實說》篇中說，人世間休咎蓋由「定數」支配，「夫一事成敗，一物完毀，莫不有數行其間」，故「一士窮達，常關係天地之大運，豈人力哉？」。又在《逆旅壁記》中說：「六骸耳目，非吾有也。自天地委形，而不得與之遺，及不得與之遺，及大化之往，如土委地。向之欲高名厚利，彊有力者，而今安在？」表現濃厚的避世傾向。

《見堯賦》裏作者一方面隱含攻擊元朝君主專制統治的兇殘，「茫茫九原，龍蛇居之，衣冠禮樂之封，交爲跡與獸蹄，洪水之害豈至此」，而另方面提出理想社會的君主「憂民之溺，由己之溺；憂民之饑，由己之饑」，「其德澤所浸，如時雨之化，其功所及，如春陽之熙」。

《君道篇》認爲理想中的古代堯、舜「天下樂載而不厭，惟恐其一日釋位而莫之肯繼也」。而後來的君

主，「奪人之所好，聚人之所爭，慢藏誨盜，冶容誨淫，欲長治久安得乎？」指斥「竭天下之財以自奉」的君主是最大的掠奪者。

《吏道篇》裏，作者攻擊專制政體下爲君主幫兇的官吏，與盜賊完全一樣，甚至比盜賊更肆無忌憚。「盜賊害民，隨起隨僕，不至甚焉者，有避忌故也。吏無避忌，白晝肆行，使天下敢怨而不敢言。敢怒而不敢誅。」又說：「今一吏，大者至食邑數萬，小者雖無祿養，則亦爲祿而食，以代其耕，數十農夫力有不能奉者」。而且這些「小大之吏佈於天下，取民愈廣，害民愈深，才且賢者愈不肯至，天下愈不可爲矣」。爲此作者幻想能出現一個「廢有司，去縣令」完全由百姓自治的社會。

書中的《二戒》有《楚佞鬼》和《越人遇狗》二篇諷刺小品文。《楚佞鬼》諷刺那些投靠元蒙統治者的幫兇，「彼以鬼氣勢，可常依哉？」。《越人遇狗》哀悼越人於異類之狗共處，終必爲鬼所害。作者處在蒙元專制統治下，對當時現實的擊抨，具有一定的進步意義。（潘富恩）

草廬吳文正公文集

〔元〕吳　澄

《草廬吳文正公文集》，又名《臨州吳文正公集》、《吳文正集》、《草廬文集》等，五十四卷。元吳澄著。此

書各本卷數不盡相同，另有五十三卷本、一百卷本。據近人王重民考定，此書卷數不同非有多少，而是編次刪併不同（詳參《中國善本書提要·集部·別集類》，上海古籍出版社一九八三年版）。今通行本有：清《四庫全書》抄本、清乾隆二十一年（一七五六）萬氏刻本等。

吳澄（一二四九——一三三三），字幼清，晚年改字伯清，撫州崇仁（今屬江西）人。世代業儒，嘗從學於朱熹再傳弟子饒魯的門人程若庸。入元後曾任國子司業、翰林學士、經筵講官等職。與許衡齊名，時有「南吳北許」之稱。其所居題曰「草廬」，學者稱草廬先生。其學本朱熹，兼宗陸學，主張折衷朱陸。在理、氣、性的關係問題上，認爲天地間陰陽二氣，五德五欲，均「以理爲之主宰」，但又說「理在氣中，原不相離」。爲學主「存心」、「明理」，認爲「知者心之靈而智之用也」，重「尊德性」。對陸九淵的「本心」說十分贊賞，認爲是出於孟子，并謂：「以心爲學，非特陸子爲然，堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、顏、曾、思、孟，以逮、周、程、張、邵諸子，莫不皆然。」極力調和朱陸，稱「二師之爲教一也」，反對門户之見。著述頗富，尤精研羣經，對諸經都有《纂言》、《三禮考注》，爲後人重視。但將《小戴記》四十九篇按己意割裂顛倒頗爲後人所譏。事跡見揭傒斯撰《神道碑》、危素撰《年譜》（均附於本集卷首）、《元史》卷一百七十一、《宋元學案》卷九十二等。

《草廬吳文正公集》是吳澄的詩文集。其中：雜著一卷，答問二卷，說四卷，書一卷，啓疏一卷，序十卷，記八卷，碑銘一卷，題跋五卷，墓誌銘十一卷，祭文制誥表牋一卷，詩詞賦五卷，外集三卷。另有附錄首一卷，專載後人所作年譜、行狀、神道碑、書序、從祀議等。

《草廬吳文正公文集》是反映吳澄哲學思想的主要資料，也是反映元代理特點的一部重要著作。其中，值得重視的有以下幾個方面：

一、「道統」論。和其它理學家一樣，吳澄也很重儒家的所謂「道統」，但他的「道統」論具有自己的特點，他說：「道之大原出於天，神聖繼之。堯舜而上，道之元也，堯舜而下，其亨也，洙泗鄒魯，其利也，濂洛關閩，其貞也。分而言之，上古則羲皇其元，堯舜其亨，禹湯其利，文、武、周公其貞乎！中古之統，仲尼其元，顏曾其亨，子思其利，孟子其貞乎！近古之統，周子其元，程、張其亨也，朱子其利也。孰爲今日之貞乎？未之有也，然則可以終無所歸哉？」（《外集》卷二《道統》，又《元史》本傳）這裏，吳澄據《周易》的元、亨、利、貞排列來確定「道統」順序，又把「道統」細分出上古、中古、近古三階段，每一階段又分爲元、亨、利、貞四期，而在近古階段中，把朱熹列在「利」位，虛位「貞」以待。

二、「理氣」論。吳澄認爲：「易之爲道，有體有用。理，易之體也，陰陽變易，易之用也。此言至當。然理無形象，變易者陰陽之氣也。陰陽之所以能變易者理也，非是陰陽變易之外，別有一物爲理而爲之易之體也。」（卷三《答田副使等二書》）這個思想雖是從朱熹那裏承繼來的，但與朱熹「理氣」觀不同的是，他不認爲氣中還「別有一物」爲之主宰，他說：「自未有天地之前至既有天地之後，祇是陰陽二氣而已。本只是一氣，分而言之則曰陰陽，又就陰陽中細分之，則爲五行，五行即二氣，二氣即一氣。氣之所以能如此者何也？以理爲之主宰也。理者非別有一物在氣中，祇是爲氣之主宰者即是，無理外之氣，亦無氣外之理。」（卷二《答人問性理》）從「理氣」論出發，吳澄還具體論述了形上與形下、無極與太極以及天地鬼神等命題，這裏不一一詳舉了。

三、「本心」論。吳澄認爲，「萬理」都是「本於心」，「根於心」，是「本心之發見」，「不待外求」。他說：「道之在天地間，古今如一，人人同得，智愚賢不肖，無豐嗇焉。能反之於身，則知天之與我者，我固有之，不待

外求也，擴而充之，不待增益也。」（卷十《象山先生語錄序》）「心也者，形之主宰，性之郛郭也。此一心也，自堯舜禹湯文武周公傳之以至於孔子，其道同。道之爲道具於心，豈有外心而求道者哉！」（《宋元學案》卷九十二）從這一點出發，他認爲：「夫學，孰爲要？孰爲至？心是已。天之所以與我，我之所以爲人者，在是。不是之求而他求焉，所學何學哉！聖門之教，各因其人，各隨其事，雖不言心，無非心也。」（卷五《王學心字說》）他指出「心學」是得孟子之「正傳」，也是真正的「聖門之教」。

四、「和會朱陸」。吳澄學源出朱學，個人的傾向是陸學，對兩家之學他雖有偏愛不同，但總體上則是調和二家。他說：「朱陸二師之爲教一也。而二家庸劣之門人，各立標榜，互相詆訾，至於今，學者猶惑。」（《宋元學案》卷九十二）「論之平而當是以定千載是非之真者，其唯二程、朱、陸四子之言乎！」（卷十二《臨川王文公集序》）吳澄「和會朱陸」的言論和實踐，論者以爲是開了明代王陽明「心學」的先河，是宋明理學中的一個過渡的形態。（徐洪興）

三教平心論

〔元〕劉謐

《三教平心論》，二卷。元劉謐撰。約成於元英宗（一三二一——一三二三）時。通行本有，明北藏本、頻伽

藏本、大正藏本。

劉謐，字靜齋，元代學士。事跡不詳。

《三教平心論》是基於佛教的立場，對儒、道、佛三教的理論，作用和社會地位作出較爲明了的評述的著作。書首有無名氏的《三教平心論序》，說：「三教如鼎，缺一不可。誠古今之確論也。嗟乎執跡迷理者，互相排斥，致使先聖無爲之道翻成紛爭之端，良可嘆也。比觀靜齋學士(指劉謐)所著一理論(指《三教平心論》)，言簡理詳，盡善盡美，窮儒道之淵源，啓釋門之玄閫，辨析疑惑，決擇是非，未嘗不出於公論。」全書不分章節，也不立標題，卷上和卷下在文句上連成一氣。

卷上，大致包括四層意思：

二、論三教都有勸人止惡行善的作用，不可偏廢。作者認爲，中國自伏羲氏畫八卦，而有儒教，自老子著《道德經》，而有道教，自漢明帝夢金人，而有佛教。天下的理論歸結進來，不過善惡二途，而三教的旨意都是勸人歸善。如同宋孝宗製《原道辯》所說的：「以佛治心，以道治身，以儒治世。」故三教都有存在的必要。

二、判釋儒、道、佛三教的社會作用。作者說，由於人各有偏心，結果造成欣慕道教者排斥佛教，歸向佛教者排斥道教，以正統自居的儒家又同時排斥道教和佛教，指責它們是「異端」。千百年來三教的是是非非就是這樣產生的。所以，作者認爲，判別三教不能以「私心」，也不能以「愛憎之心」，而要「平其心念，窮其極功」，即平心靜氣地討論三教各自的社會效能，然後才能確定三教的優劣。他判三教爲：「世之學道者，到收因結果處，不過垂功名也；世之學佛者，到收因結果處，不過長生也；世之學儒者，到收因結果處，可以斷滅生死，究竟涅槃，普度衆生，俱成正覺也。」

三、批評道教王浮的《化胡經》和佛教法琳的《破邪論》。作者認爲，《化胡經》把釋迦牟尼、文殊菩薩說成是老子、尹喜的變身，《破邪論》把孔子、顏回、老子說成是佛陀（釋迦牟尼）派遣到震旦來傳教的三位弟子，這都是「尊己而抑彼」，「駕空而失實」。

四、破斥唐代傅奕和韓愈的反佛言論，爲佛教辯護。傅奕在《上廢省佛法表》、韓愈在《原道》、《諫迎佛骨表》中都抨擊佛教是「夷狄之教」、「西胡之法」，認爲它對中國有害而無益，不應供奉。而劉謐則援引劉宋時何尚之答宋文帝時說的，修持佛教的「五戒」、「十善」，可以使人淳謹和睦，省息刑罰，以及呂夏卿說的「小人不畏刑罰而畏地獄」，認爲「釋教之有裨於世教也大矣」。

卷下，大致包括三層意思：

一、繼續破斥韓愈的反佛觀點。認爲信佛者并非是「受惑」，而是自願，唐代的名臣名士俱非愚昧，但都信佛。

二、抨擊宋代理學家程顥、程頤、朱熹、張載等人的反佛言論。

三、論述佛法不可毀謗，毀謗則有地獄之禍。

因此，縱觀《三教平心論》全文，雖然作者處處以「平心」相標榜，但實際上并非不偏不倚，公正平允，而是明顯地偏向於佛教（又稱「釋教」）。（郭建慶）

明清編

郁離子

〔明〕劉基

《郁離子》，一卷，凡一十八篇，一百九十五則。也有分上下二卷，不分篇，一百八十二則的。元末明初劉基撰。約成於元順帝至正十八年（一三五八）到至正二十年（一三六〇）之間。收入《誠意伯文集》。通行本有：一、明正化六年（一四七〇）刻《誠意伯文集》本；二、明嘉靖三十五年（一五五六）刻本；三、清雍正八年（一七三〇）補刻本；四、清嘉慶十年（一八〇五）《學津討原》本；五、商務印書館《四部叢刊》本。

劉基（一三一一——一三七五），字伯溫，自號郁離子，浙江青田人。基幼穎異。元至順（一三三〇——一三三三）年間舉進士。曾任江西高安縣丞，以爲政嚴峻，屢遭强豪傾陷。後起爲江浙儒學副提舉，浙東行省元帥府都事等職。博通經史，尤精象緯之學。元至正二十年（一三六〇）受聘爲朱元璋軍師。爲朱元璋籌劃軍事，開創帝業，參與機要，佐定天下，有小諸葛之稱。明初授太史令，尋拜御史中丞。旋授弘文館學士，封誠意伯，爲明代開國元勛之一。後爲左丞相胡惟庸所譖，明太祖猜疑，憂憤而死。所爲文章，氣昌而奇，與宋濂並爲一代之宗。著有《誠意伯文集》、《百戰奇略》等。其中，《百戰奇略》收集從先秦至五代一千六百八十年間散見於史籍中的重要軍事資料，按作戰雙方的軍事、政治、經濟、自然諸條件，列爲百題，分

別論述，是一部指導實戰的兵書，爲後人所讚賞。其散文名作《賣柑者言》，以滿腔憤世之心，藉賣柑者言的寓言故事影喻時政，對元末那些「坐高堂，騎大馬」，實則「金玉其外，敗絮其中」的達官貴人，作了淋漓盡致的嘲諷。事跡見載於《明史》卷一百二十八《劉基傳》、明吳從善《郁離子序》、明徐一夔《郁離子序》等。

劉基生當元朝末年，曾任元吏，目覩元王朝政治腐敗，經濟衰落，人禍天災，民生塗炭，因而民族矛盾、階級矛盾迅速激化。他多所建議，却皆抑而不行。他深深體會到「愚者之難說，君子之難言」（《韓非子·說難》）。遂棄官歸隱青田山中，追跡古人，與《賣柑者言》一樣，以寓言故事的形式，發憤而著《郁離子》。之所以取名《郁離子》者，孔子說：「郁郁乎文哉！」（《論語·八佾》）「郁」，是有文彩。「離」，八卦之一，代表火，光明之象。郁離，寓意文明，作者自以爲天下後世若用斯言，則可實現文明之治。

《郁離子》的內容甚爲廣泛。徐一夔說：「其言詳於正己、慎微、修紀、遠利、尚誠、量敵、審勢、用賢、治民，本乎仁義道德之懿，明乎吉凶禍福之幾，審乎古今成敗得失之跡，大概矯元室之弊，有激而言也。」（《郁離子序》）作者借郁離子之嘴，論述從個人家庭到社會國家，從政治經濟到軍事外交，從思想倫理到神仙鬼怪等有關政治教化、世態人情的各方面的問題。寓深刻的哲理於嘲諷勸誡之中，篇幅短小，文筆犀利，多則千字，少則百字，讀之使人興味盎然。對其主旨的表達方式，大致有三種情況。

一、其中多數篇章，往往每則條叙一事，說明一理，取譬事物，發人深思。如《千里馬》。以雖爲「千里馬」，由於「非冀產」，就被「置之於外牧」，來嘲諷統治者對人才的廢棄與壓抑；《喻治》以醫病以喻治國，辨證施治，善於用人，國家就能治好。對人才的培養要重視品質，如果是「狗偷鼠竊無賴之人」，即使「食之以玉食，薦之以珠履」，也不可能「望之以國士之報」；《燕王好爲》諷刺統治者愛好腐朽丑惡的東西，《良桐》譏

諷世道之可悲，只圖外表仿古就視爲「希世之珍」，而不視實質是否能發出金玉之聲的美琴；《麝急抉臍》嘲笑貪財玩命之徒，不如麝在危急時能從臍下挖下麝香而逃跑，人的智慧反而不如野獸。作者用巧妙的比喻委婉曲折地、辛辣尖銳地宣洩埋藏在內心深處的抑鬱和悲憤。

二、其中部分篇章正面論述或設題發問，明言主旨，告誡後人。如《省敵》說：「善戰者省敵，不善戰者益敵。省敵者昌，益敵者亡。夫欲取人之國，則彼國之人皆我敵也，故善省敵者不使人我敵。湯、武之所以無敵者，以我之敵敵敵也。惟天下至仁爲能以我之敵敵敵，是故敵不敵而天下服。」仁義之師能分化瓦解敵人，日漸削弱敵人的力量，增强自己的力量，「爲能以我之敵敵敵」，就能所向無敵，不失爲千古名言；《行幣有道》說：「幣非有用之物也，而能使之流行者，法也。行法有道，本之以德政，輔之以威刑，使天下信畏，然後無用之物可使之有用。」要使貨幣能够流通要靠立法和執法，治理國家也要靠法。而行法之道，就是要「本之以德政，輔之以威刑」，王霸並施，寬猛兼濟；《雲夢田》說，治國首在愛民，如果「志利而忘民」，則「國危矣」；《博沙》說，治國又要能團結人民，「民猶沙也，有天下者惟能搏而聚之耳」；《賄賂失人心》指出「賄賂公行，必致喪失人心，室家不保；《重禁》說，「故禁愈切，而犯者愈盛，曲不在民矣」。「天下之重禁，惟不在衣食之數者可也」，反對重禁；《七出》反對迫害婦女的封建枷鎖「七出」之條，指出：「婦有七出」，「是後世薄夫之所云，非聖人言也」，「而以是爲典訓，是教不仁以賊人道也」。劉基正面闡述的這些政治主張，對後世具有儆戒教育的作用。

三、《九難》一篇，設想隨陽公子對郁離子的九種詰難，而郁離子則引古說今以明心志。表示「酣酒嗜音，峻宇雕牆」，「樂佚遊，樂宴樂」等等歪門邪道，均非所願。最後郁離子乃正面作答曰：「仆願與公子講堯、

禹之道，論湯、武之事，憲伊、呂，師周、臺，稽考先王之典，商度救時之政，明法度，肄禮樂，以待王者之興。」這就是劉基向朱元璋敷陳的「王道」政治。

《郁離子》的議論是有的放矢，切中元末弊政的。雖然其中也夾雜着封建迷信說鬼弄神的糟粕，但從中所體現的劉基的政治觀、社會觀則是進步的，是劉基輔佐朱元璋統一天下治國安民的思想理論依據。時人對書的評價甚高，說「其言確然，鑿鑿乎如藥石之必治病，斷斷乎如五谷之必療饑而不可無者也」。甚至說「公之事業具於書，此元之所以亡也；公之書見於事業，此皇明之所以興也。」（徐一夔《郁離子序》）

《郁離子》的校注本有：一、上海古籍出版社一九八一年十一月出版的由魏建猷、蕭善鄰點校的《郁離子》，此爲目前最爲完善的本子。二、北京出版社一九八三年二月出版的鮑延毅編寫的《郁離子寓言故事選譯》，係選取寓言故事七十五則並加注譯而成。（洪　波）

理學類編

〔明〕張九韶

《理學類編》，初名《格物編》，八卷。明張九韶撰。約成於元至正二十六年（一三六六）。通行本有：明嘉靖刊本、天一閣刊本、振綺堂抄本、明益藩刊本，清代被收入《四庫全書》。

張九韶（一三一四——一三九六），字美和，號吾樂，臨江（今江西清江縣）人。擅長書法詞賦，元末累舉不第。明洪武三年（一三七〇）被薦爲縣學教諭，後又擔任國子監助教以及翰林院編修，在他辭官還鄉之際，帝親自著文以賜之。後又與錢宰等人一起徵入校書。生平事跡見《明史》卷一百三十七《宋訥傳》附錄、《坦齋文集》卷二、《國朝獻徵錄》卷二十一、《殿閣詞林》卷八。

《理學類編》是一部以宋儒語錄爲主的著作彙編。它以周敦頤、張載、邵雍、二程、朱熹六子的著作以及言論記錄爲主，酌情摘錄荀子以下五十三家的著作，置於每篇之末。分爲天地、天文、地理、鬼神、人物、性命、異端七類，彙編而成，「使學者不待編閱諸家之書而可考乎天道性命之說」（《理學類編原序》）。此書初名爲《格物編》，張九韶之友吳當認爲這本書所輯的天地、鬼神、人物、性命之說僅僅只能作爲格物的一個方面，不能完全表達格物的意義，於是改爲現名。

一、天地（卷一）。（一）天地之始終。論天地之始終及起源。天地之初曰混沌，即氣，清者積氣成象爲天，濁者成形爲地。（二）天地之形體。天即理，天之蒼茫，積氣而成。（三）天之樞紐。天之樞紐爲南、北極。天形圓，地形方，天地勁風之旋，兩端不動處曰極，腰爲赤道，日行之道爲黃道，日極於南爲冬至。

二、天文（卷二、卷三）。（一）日月星辰。日月星辰，積氣而成。無星的地方象地上的土，衆經星如地上的石頭。日月五緯乃是五行之精。（二）日食月食。月掩日爲之食，日掩月爲之食。月體無光，待日照而光生。半生半照即爲弦，全照即爲望。（三）雲雷風雨。陰陽之氣流動充盈於天地，聚散清濁，蒸潤擊凝，則爲風雲雷電、雨露霜雪。其聚而爲神，散而爲鬼，亦各有神之主也，因而有祭禮。（四）虹虬河漢。虹虬俗名旱龍，物見則雨止，也即是彩虹。河漢指天河，俗名河氣，黃河之水的精華。

三、地理(卷四)。(一)地理之廣闊。認爲無人能「窮之」。斥《淮南子・地形訓》中無稽之談。(二)潮汐的消長。天包水，水承地，氣升降於太空中，地乘水力以自持升降，地沉則潮氣降，地浮則水縮爲汐。

四、鬼神(卷五)。(一)鬼神之情狀。天地之間陰陽之氣充盈，鬼神充斥天地，日月雷電，四季晝夜，人的動止醒睡，生老病死，山川草木，都是鬼神的作用。制作鬼神偶象是無知的表現。(二)祭祀感通之禮。祭祀鬼神不在求福，而在報本，能來格後世，惟能如此才有誠敬之心。

五、人物(卷六)。(一)人物之始生。人物始生於天地肇判之初，由氣化而後有形，是天地的結果，結胎之初，由精氣聚合，然後產生。(二)人爲物之靈。人與萬物並生於天地之間，應當明白人比于物高貴，這樣，天以理賦於我，而我受之，擔當起盡道的責任。如果不能盡道則是與禽獸同行。(三)輪迴生死之辨。這是佛老之徒的妄言，自范縝嘗著論以辨之。「神之於形猶利之於刀也，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在哉」！

六、性命(卷七)。(一)性命之理。性即渾然一理也。但須有界限而不相亂所以謂之命。但這一理還必須有形體來負載，理即氣，天地之氣得而成形，天地之理得而成性。(二)本然之性。也即天地之性，有善而無惡。「言性必道性善」(孟子語)。(三)氣質之性。自天地之性而出，但在氣稟則有善不善之殊。(四)心爲性情之主。涵養心性，使仁義禮智常存心中，即以心統性。節制情，使喜怒哀樂發而中節，即心統情。正所謂「心猶將也，性猶在營之軍，情猶臨陣之軍，皆將統一。」

七、異端(卷八)。主要彙集反駁陰陽相術等迷信的言論。(一)佛老神仙。秦漢以來佛老之說愈演愈烈，主要以死生禍福說惑之。(二)陰陽家之說。千載以來多而舛，主要是以吉凶之說惑之。(三)相人之

術。相者視人之貌而能知曉凶吉賤貴。其荒誕的成份太多，足以迷惑世人。自荀子作《非相篇》就已經反駁了。(四)讖緯之說。秦漢以來日盛，甚至用來解釋經典。這以上種種，都應去除，而以先儒之說代之。

《理學類編》是明代的先儒語錄類編中較早的一種。對當時的科舉考試有一定的實用性，因而得以流傳一時。（朱　鋒）

性理大全

〔明〕胡廣

《性理大全》，又稱《性理大全書》，七十卷。明胡廣等奉詔修撰。明永樂十三年(一四一五)告成奉進。通行本有：明景泰中書林魏氏仁實堂刊本、萬曆中吳勉學刊本，嘉靖中張氏新賢堂刊本、明殿刊本、明刊巾箱本、近刊巾箱本、康熙中內府刊本、收入《四庫全書》。

胡廣(一三七〇——一四一八)，字光大，號晃菴，吉水人。父胡子祺，爲廣西按察僉事，在明太祖圍勦陳友諒時，曾竭力諫勸，使陳部千餘人幸免。建文二年(一四〇〇)廷試，胡廣在對討伐燕的問題，有「親藩陸梁，人心搖動」的對策，中進士第一，被任翰林修撰，賜名靖。成祖即位，胡廣迎降，又改名廣，後升任侍講、改任侍讀。永樂五年(一四〇七)任翰林學士，後升任文淵閣大學士左春坊大學士。曾經兩次跟隨成祖

北征，在軍中講經史。由於行軍不辭勞苦，深得皇帝的信任和贊許。胡廣性格縝密，言行得體，諫言常被採納。亦擅長書法。著作尚有：《胡文穆集》等。生平事跡見《金女靖公集》卷十、《東里文集》卷十二、《狀元圖考》卷一、《水東日記》卷二十八、《名山藏臣林記》卷三、《殿閣詞林記》卷三、《皇明書》卷十五、《明史》卷一百四十七《胡廣傳》。

《性理大全》是一部以輯錄宋儒著作及言論爲主的著作。初，南宋朱熹的門人陳淳撰《性理字義》、熊剛大又撰《性理羣書》，胡廣的《性理大全》就是由此而來的。全書共採宋儒之說共有一百二十家。前後可分爲兩部分。前部分（卷一至卷二十六），收錄宋儒的著作。有：周敦頤的《太極圖說》一卷、邵雍《皇極經世說》一卷、《通書》二卷、張載的《西銘》一卷、《正蒙》二卷、邵雍的《皇極經世書》七卷、朱熹的《易學啓蒙》四卷、《家禮》四卷、蔡元定的《律呂新書》二卷、蔡沈的《洪範皇極內篇》二卷，共二十六卷，後一部分（卷二十七至卷七十），是宋儒及其門人記載的性理言論的彙編，共分十三目：理氣、鬼神、性理、道統、聖賢、諸儒、學、諸子、歷代、君道、治道、詩、文。

一、理氣（二卷）：（一）總論。（二）太極。（三）天地。（四）天度，附曆法。（五）天文，包括日月、星辰、雷電、風雨雪雹霜露。（六）陰陽。（七）五行。（八）時令。（九）地理，包括潮汐。

二、鬼神一卷：（一）總論。（二）論在人鬼神兼精神鬼神。（三）論祭祀祖考神祇。（四）論祭祀神祇。（五）論生死。

三、性理九卷：（一）性命。（二）性。（三）人物之性。（四）氣質之性，包括命才。（五）心。（六）心性情，包括定性、情意、志氣志意及思慮。（七）道。（八）理。（九）德。（一〇）仁。（一一）仁義。（一二）仁義禮智。

(一三)仁義禮智信。(一四)誠。(一五)忠信。(一六)忠恕。(一七)恭敬。

四、道統一卷。

五、聖賢一卷:(一)總論。(二)孔子。(三)顏回。(四)曾子。(五)子思。(六)孟子。(七)孔孟門人。

六、諸儒四卷:(一)周敦頤。(二)二程。(三)張載。(四)邵雍。(五)二程門人。(六)羅從彥。(七)李侗。(八)胡安國包括胡寅、胡宏。(九)朱熹。(一〇)張栻。(一一)呂祖謙。(一二)陸九淵。(一三)朱熹門人。(一四)真德秀。(一五)魏了翁。(一六)吳澄。

七、學十四卷(一)小學。(二)總論爲學之方。(三)存養,包括持敬、省察。(四)知行,包括言行。(五)致知。(六)力行,包括克己、改過,雜論處心立事。(七)理欲義利。(八)君子小人之辨。(九)論出處。(一〇)教人。(一一)人倫(附師友)。(一二)讀書法,包括讀諸經法,論解經、讀史。(一三)史學。(一四)字學。(一五)科舉之學。(一六)論詩。(一七)論文。

八、諸子二卷:(一)老子。(二)列子。(三)莊子。(四)墨子。(五)管子。(六)孫子。(七)孔叢子。(八)申韓。(九)荀子。(一〇)董仲舒。(一一)楊雄。(一二)文中子。(一三)韓愈。(一四)歐陽修。(一五)蘇軾及王安石。

九、歷代六卷:(一)唐虞三代。(二)春秋戰國。(三)秦。(四)西漢。(五)東漢。(六)三國。(七)晉。(八)唐。(九)五代。(一〇)宋。

十、君道一卷:(一)君德。(二)聖學。(三)儲嗣。(四)君臣。(五)臣道。

十一、治道四卷:(一)總論。(二)禮樂。(三)宗廟。(四)宗法。(五)謚法。(六)封建。(七)學校。

（八）用人。（九）人才。（一〇）求賢。（一一）論官（包括莅政）。（一二）諫諍。（一三）法令。（一四）賞罰。（一五）王伯。（一六）田賦。（一七）理財。（一八）節儉。（一九）賑恤。（二〇）禎異。（二十）論兵。（二二）論刑。（二三）夷狄。

十二、詩一卷：（一）古詩。（二）律詩。（三）絶句。

十三、文一卷：（一）贊。（二）箴。（三）銘。（四）賦。

《性理大全》內容極其龐雜，枝蔓冗長，有些割裂原著之意，積以成文。它的主要價值在於爲理學的研究提供了一大批資料，並且具有開性理類著作彙編的風氣之先的作用。曾被指定爲科舉必讀書，在社會上產生了較大的影響。它的改編本則有清代應撝謙編的《性理大中》二十八卷和李光地奉詔編的《御纂性理精義》十二卷。（朱　鋒）

佛法金湯編

〔明〕心　泰

《佛法金湯編》，十六卷。明代心泰編。成於明洪武十九年（一三八六）。通行本有日本卍續藏經本等。心泰（生卒年不詳），越州（治所在今浙江紹興）人。幼習洙泗之業（儒學），稍長，出家爲僧。曾師事天

台山國清寺曇噩禪師，執掌籌翰。後遷東山禪寺，傳禪說法。「其學贍而識達，氣充而守約。其發爲文章，雄渾淵雅惟務。」事見明谷禪寺住持清濬《佛法金湯編序》。

《佛法金湯編》是歷代帝王、宰官、名儒弘護佛法事跡的彙編。作者認爲，有關僧人弘護佛教的事跡，有《高僧傳》、《傳燈錄》等書加以記載，而有關歷代王臣弘護佛教的事跡，則散見於各書，沒有一部專著加以統收。爲此廣搜博採，編集了這部《佛法金湯編》。全書所收，上始西周（釋迦牟尼誕時），下迄元末，凡三百人。以朝代爲序，依次編錄。

卷一：周、秦、西漢、東漢、魏、吳。主要收有：周昭王（傳說在位二十六年時釋迦牟尼降生），西漢劉向（傳說他在天祿閣校書時已見佛經），東漢明帝（傳說他感夢求法）、桓帝（「於宮中鑄黃金浮圖、老子像」）、楚王（「誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠」）、牟子（著《理惑論》三十七篇），魏國曹植（撰梵樂《漁山梵》）、朱士行（往于闐求取《放光般若經》），吳國支謙（翻譯佛經）等。

卷二：西晉、東晉、後趙、後燕、南燕、前秦、後秦、北涼。主要收有：西晉武帝（「大崇佛事，廣造伽藍」）、惠帝（「於洛下造興聖寺，常供百僧」），東晉元帝（造瓦棺、龍興二寺）、明帝（造皇興、道場二寺）、成帝（造中興、鹿野二寺）、簡文帝（於長干寺造塔）、孝武帝（造皇泰寺）、謝安（與名僧支遁爲友）、郗超（著《奉法要》）、何充（謂沙門不應跪拜王者）、孫綽（撰《喻道論》）、宗炳（著《明佛論》）、陶潛（「著《搜神錄》，多載佛之靈驗」）、羅含（著《更生論》）；後趙石勒（尊名僧佛圖澄爲國師），後燕慕容垂（禮泰山朗和尚），前秦苻堅（禮道安）；後秦姚興（禮鳩摩羅什，並著《通三世論》）；北涼沮渠蒙遜（留曇無讖譯《大涅槃》、《悲華》、《光明》諸經）等。

卷三：宋、齊。主要收有：宋武帝（「手寫戒經，口誦梵本，造靈根、法王等四寺，又造東山寺」）、文帝（造禪靈寺）、孝武帝（建八關齋）、明帝（造湘宮寺）、何尚之（論「五戒」、「十善」有助於王化）、周顒（著《三宗論》）、謝靈運（撰《佛贊》）、顏延之（著《折達性論》）、袁粲（著《駁夷夏論》）；齊高帝（書寫《法華經》，誦《般若經》，造陟屺、正觀二寺）、武帝（造招賢、游玄二寺）、明帝（「持六齋，修十善，誦《法華》、《般若》等經，建歸依寺，造千佛金像」）、蕭子良（著《淨住子》二十卷）、劉虬（注《法華》、《華嚴》二經）、王巾（撰《頭陀寺碑》、《僧史》）等。

卷四：梁、後梁。主要收有：梁武帝（受菩薩戒，捨身同泰寺，著《淨業賦》等）、簡文帝（制《發願文》）、元帝（捨宮造天宮寺）、蕭統（「凡釋部經論，披覽略遍，撰次《法事儀注》及立三諦等義」）、傅翕（著《心王銘》）、劉勰（「表求出家，賜名慧地」）、沈約（著《懺悔文》、《中食論》）、陶弘景（「詣鄮縣阿育王塔自誓，受五大戒」）；後梁宣帝（修越州磚木塔兩座）、明帝（於荆州造天皇、陟屺、大明、寶光、四望諸寺）等。

卷五：陳、北魏。主要收有：陳武帝（捨身大莊嚴寺）、文帝（制《法華懺文》）、宣帝（「造金銅佛像，寫經藏，度僧尼，盛擬先朝」）、後主（禮天台山智顗禪師）、江總（撰《羣臣請武帝懺文》）；北魏太祖（「於虞地造十五級浮圖，又造開泰、定國二寺，寫經造金像」）、文成帝（於太武帝毀佛之後，全面復興佛教）、孝文帝（詔吉迦夜譯經，聽道登法師講《成實論》）、宣武帝（詔勒那摩提譯《寶積論》、菩提流支譯《楞伽經》）、孝明帝（於神龜元年詔諸郡立五級浮圖）、高允（撰《鹿苑賦》）、楊衒之（撰《洛陽伽藍記》）等。

卷六：西魏、北齊、後周（即北周）、隋。主要收有：西魏文帝（「口誦《法華》，身持淨戒，起七覺殿爲四禪堂」）；北齊文宣帝（「詔高僧法常入內講《涅槃經》，拜爲國師」）、武成帝（詔慧藏法師於太極殿講《華嚴

經》)、顏之推(「舉家蔬食，深信佛教，有《顏氏家訓》行於世」)；後周靖帝(於武帝毀佛之後，於「大象元年，詔天下復佛道二教，復立佛像」)；隋高祖(「在位二十四年，造寺建塔，寫經藏，造金銀檀佛像，度僧設會，不可稱計」)、煬帝(從智顗受菩薩戒)、李士謙(云：「佛，日也；道，月也；儒，五星也。」)、費長房(著《開皇三寶錄》)、王通(云：「齋戒修而梁國亡，非釋迦之罪也」)等。

卷七至卷九：唐。主要收有：唐高祖(造靈仙、會昌、勝業、慈悲、證果等寺)、太宗(爲玄奘譯經制《三藏聖教序》)、高宗(制《述聖記》)、武後(詔實叉難陀重譯《華嚴經》)、中宗(爲義淨譯經制《聖教序》)、睿宗(爲菩提流志譯經制《聖教序》)、玄宗(注《金剛經》)、肅宗(於禁中立內道場，講誦梵唄)、代宗(詔天下有司毋得捶辱僧尼)、德宗(詔迎鳳翔法門寺佛指骨入禁中供養)、憲宗(詔迎佛骨入內供養。韓愈上表極諫，貶爲潮州刺史)、穆宗(制《南山宣律師贊》)、宣宗(於武宗毀法之後，復興佛教)。以上卷七。

李師政(著《內德論》)、李百藥(撰《大乘莊嚴論序》)、張說(著《般若心經序》)、李華(從荆溪湛然學《止觀》)、李通玄(著《華嚴論》、《決疑論》等)、顏真卿(撰《天下放生池碑》)、杜鴻漸(爲金剛智撰《紀德碑》)、王勃(撰《釋迦畫像記》、《維摩畫像記》、《釋迦如來成道記》)、李白(著《金銀泥畫西方淨土變相贊並序》)、韋皐(撰《嘉州彌勒如來石像記》)。以上卷八。

權德輿(著《草衣禪師宴坐記》)、梁肅(著《天台禪林寺碑》、《止統統例》、《智者大師傳論》)、張仲素(撰《佛骨碑》)、白居易(爲蘇州重玄寺石壁經撰碑)、柳宗元(撰《送濬上人歸省序》、《南嶽般舟和尚碑》、《送浩初上人序》、《淨土院記》、《南嶽大明律師碑》、《六祖能大師碑》)、庾承宣(撰《福州淨光塔銘並序》)、劉禹錫(撰《六祖大慧大師第二碑》、《佛衣銘》)、吳道子(於景公寺畫地獄變相)、裴休(制《端甫碑》、《圓覺經序》、

《法界觀序》、《禪源詮序》)、李商隱(著《贊佛偈》)等。以上卷九。

卷十：五代十國。主要收有：後梁均王(敕將東塔院沙門歸序撰的《經論會要》編入大藏經)；後唐莊宗(設千僧齋)；後晉高祖(敕將漢中沙門可洪撰的《大藏經音義》編入大藏經)；南唐李昪(設無遮大會)；吳越錢鏐(建龍册寺)、錢弘佐(建龍華寺)；閩王審知(建鼓山寺)、王延鈞(「素奉佛法，度僧一萬人，由是閩中多僧」)、王延義(度僧一千人)等。

卷十一至卷十三：北宋。主要收有：太祖(於開寶五年敕刻佛藏)、太宗(於太平興國七年詔立譯經傳法院，並爲天息災等譯經制《聖教序》)、真宗(制《崇釋論》、《聖教序》、《四十二章經注》)、仁宗(敕將契嵩《正宗記》、《輔教編》、《定祖圖》編入大藏經)、英宗(制《佛牙贊碑》)、神宗(於元豐五年詔相國寺辟六十四院爲八禪二律，以東西序爲惠林、智海二巨刹)、徽宗(制《續燈錄序》)、李昉(於《太平廣記》五百卷中，錄佛法三十卷)、王旦(與昭慶寺省常、蘇易簡等結社修淨業，預者千人)、楊億(著《傳燈錄序》、《清規序》)、呂夷簡(與宋綬續修《法寶錄》)、范仲淹(著《十六羅漢因果識見頌序》)、丁謂(著《齋僧疏》)、王隨(刪《傳燈錄》三十卷爲《玉英集》十五卷)、王安石(施舊第爲報寧寺)、司馬光(作《解禪偈》。以上卷十一)、夏竦(與惟淨同撰《新譯經音義》七十卷)、蘇洵(撰《彭州圓覺院記》)、蘇軾(與廬山歸宗寺佛印禪師結爲方外交)、蘇轍(撰《廬山棲賢僧堂記》、《三教論》)、楊傑(撰《慧寶禪院輪藏記》)、胡宿(撰《武林山天竺寺記》)、邵雍(撰《學佛吟》。以上卷十二)、王古(作《直指淨土決疑集》、《法寶標目》)、李遵勗(作《廣燈錄》)、陳瓘(作《三千有門頌》)、查道(撰《僧堂記》)、黃庭堅(撰《發願文》、《荆南承天院記》)、晁說之(撰《仁王般若經序》、《明智法師碑記》)、張商英(謁東林常總禪師爲師)、蔣之奇(作《楞伽經序》)、秦觀(撰《五百羅漢圖記》等)、林逋(詩贈慈雲遵式)、

江公望(述《菩提文》、《念佛方便文》。以上卷十三)等。

卷十四至卷十五前部分：南宋。主要收有：高宗(手書《金剛》、《圓覺》、《普門品》、《心經》、《七佛偈》，常自披覽)、孝宗(制《觀音菩薩贊》、《原道論》)、理宗(手書《心經》一卷以賜上竺刻石，並作《贊千佛偈》)、張浚(撰《寶誌公行狀》)、李邴(作《千僧閣記》)、馮楫(有《語錄》、《頌古》)、周必大(撰《佛照光公塔銘》)、史浩(制《儀文》、《南湖法智大師像贊》)、王日休(撰《淨土文》。以上卷十四)、朱熹(云：「釋氏之學與吾儒有甚相似處」)、葉適(撰《法明寺教藏序》)、真德秀(爲楊億手書《遺教經》作題記，跋《普門品》)、劉克莊(有《十釋詠》)、林希逸(撰《斷橋倫禪師塔銘》)、鄭清之(撰《妙峯善公塔銘》)、劉謐(著《三教平心論》。以上卷十五)等。

卷十五後部分：金。主要收有：熙宗(造大儲慶寺，度僧尼百萬)、世宗(遷都燕京，敕建大慶壽寺，賜錢二萬，沃田二十頃)、章宗(度僧三萬)、李之純(撰《鳴道集》)等。

卷十六：元。主要收有：世祖(以八思巴爲帝師)、成宗(建萬壽祐國寺，命國師文才爲住持)、武宗(發軍千五百人，修五臺山佛寺)、仁宗(以西僧藏不班八爲國師)、英宗(以西僧牙八剌里爲元永延教三藏法師，敕天下僧誦經十萬部)、泰定帝(以西僧公哥爲帝師)、文帝(以西僧旭你迭八答剌班的爲三藏國師)、順帝(以西僧達剌麻爲灌頂國師)、程文海(撰《旃檀像記》)、趙孟頫(以天目中峯明本禪師爲師)、袁桷(撰《禪林清規序》、《華嚴寺碑》)、虞集(撰《北磵簡公塔銘》、《晦機熙公塔銘》、《水陸緣起贊》、《杭州報國寺鐘銘》)、揭奚斯(撰《中峯廣錄序》)、馮子振(撰《淨土偈贊並序》)、柳貫(撰《竺元道公語錄序》)、黃溍(撰《虎丘山寺記》、《蔣山誌公塔院記》)、韓性(撰《金剛經助顯序》)、歐陽玄(撰《曇芳忠公塔銘》)、鄭文原(撰《石林鞏公塔

銘》)、楊維禎(撰《大悲菩薩像志》)、蘇大年(撰《仲芳倫公語録序》)等。

在《佛法金湯編》收録的人物傳記中，序記銘贊、文論言語的節抄占有很大的比例，有些甚至占整篇傳記的一半以至大半。因此，從一定意義上來説，《佛法金湯編》也是一部資料彙編。它提供了歷代王臣一大批有價值的思想資料。

如卷十一《司馬光傳》中先介紹了司馬光的生世和略歷，接着摘引了他作的《解禪偈序》和《解禪偈》原文。説：「光(司馬光)字君實，陝西夏縣人。元祐初，拜相，贈太師，封溫公，謚文正，號涑水先生。嘗作《解禪偈》，其序曰：文中子(指隋代王通)以佛爲西方聖人，信如文中子之言，則佛之心可知矣。今之言禪者，好爲隱語以相迷，大言以相勝，使學者帳帳然，益入迷妄。故予廣文中子之言而解之，作《禪偈》六首。若其果然，則雖中國行矣。其一曰：忿怒如烈火，利欲如鋒鋒，終朝常戚戚，是名阿鼻獄。其二曰：顏回安陋巷，孟軻養浩然，富貴如浮雲，是名極樂國。其三曰：孝道通神明，忠信行蠻陌，積善來百祥，是名作因果。其四曰：言爲百世師，行爲天下法，久久不可掩，是名不壞身。其五曰：仁人之安宅，義人之正路，行之誠且久，是名光明藏。其六曰：道意修一身，功德被萬物，爲賢爲大聖，是名佛菩薩。」

在傳記中節録作品中的文字最長的是唐代的《王勃傳》。傳中有關王勃的籍貫、生平僅一百餘字，而有關他作的《釋迦如來成道記》則摘録了二千餘字，爲全書之冠。

《佛法金湯編》的許多内容，後來被清代彭紹升採用，編入有名的《居士傳》。　(郭建慶)

薛敬軒先生文集

〔明〕薛瑄

《薛敬軒先生文集》，又名《薛文清公文集》、《薛文清集》，二十四卷。明薛瑄著。門人張鼎校正、編定，弘治己酉（一四八九）印行。通行本有：清初張伯行所編《正誼堂叢書》本（作十卷）、《四庫全書》本（作二十四卷）。

薛瑄（一三八九——一四六四），字德溫，號敬軒，河津（今屬山西）人。明永樂十九年（一四二一）進士，宣德初授監察御史，又爲差監湖廣銀場。正統初爲山東提學僉事。爲辨寃獄，忤宦官王振，受迫害下獄論死，後免死。景泰初，起南京大理寺卿，後遷禮部右侍郎，兼翰林學士，入內閣。因重臣擅權，覺非行道之時，辭職回家，教授門徒。學術思想宗程朱理學，以復性爲主，重踐履，以爲「自考亭以還，斯道已大明，無煩著作，直須躬行耳」（《明史》卷二八二《薛瑄傳》）。著作有《讀書錄》、《讀書續錄》。事見《明史》卷二八二、《明儒學案·河東學案上》。

此書書稿原由薛瑄孫褆交謝庭桂，雕版未竟而罷，後楊亨得其稿，交與張鼎，經校正，三易稿而成書。

《薛敬軒先生文集》爲薛瑄著述的彙編。卷一至卷十爲賦、詩；卷十一爲雜著；卷十二爲書信；卷十三至卷十七爲序；卷十八、卷十九爲記；卷二十爲哀辭、祭文；卷二十一至卷二十三爲墓志銘、墓表、行狀；卷二十四爲箴、銘、贊、章奏。

全書除了一般的應酬文章以外，其內容主要是講治心、修德、慎行，以此自勉勉人。他提出，士人的求學當如農夫辛勤耕地種莊稼，要「耕其理義之田」，即治心，說：「勤力約取不侈乎外，惟事乎中。凡汲汲於朝夕者，惟以修德慎行爲務。蓋德行者，萬事之本也，本立而道之行，將若水走壑、火燎原，安往而不達哉！」（《務本堂序》）由這一思想決定，《薛敬軒先生文集》主要論述以下幾方面內容：

一、强調爲政治民以正己爲本。薛瑄認爲統一郡之民，佈一郡之政，其事體雖殊、雖繁，而治理則一，即「以正己爲先」、「爲本」（卷八《送朱知府赴任序》）。如若真能正己，那麼就能正其屬吏、正其百姓，這樣那些「獷悍之難治者」也能體諒爲政者之心，「不勞於刑法之嚴峻，智術之籠絡，自皆感化於正，而相安於無事」（《送於知府赴任序》）。

二、主張個人精神修養要篤敬。篤敬即朱熹所提倡的主敬，即終日乾乾，戒謹努力，一心一意於正道，不爲外物所誘。薛瑄說，一個人如不篤敬，那麼其身心就莫知所措，不能正確對待、處理萬事。他還提出篤敬之法，「內則惺然其心，不使有一塵之蔽，外則肅乎其容，不使有一體之情，以至接乎物則必主於一而無他適之擾」（《篤敬齋記》）。

三、提倡爲道而獻身的精神。此書有不少文字表彰志士仁人、忠臣義士，歌頌他們的威武不屈的精神。《書文丞相遺翰後》一文以二百年來人們滿懷敬意珍藏文天祥遺墨一事說道：「蓋此身可齏可粉，而志不

可以威武屈，卒之從容就死以成其仁，其大節炳耀軒轅宇宙間，凜凜乎立萬世君臣之大義」。此外，還有一些文章表彰孝子節女，贊頌儒學倫理的楷模。

四、勸導人們在日常生活中要澹泊寡欲，重義輕利。薛瑄指出，士君子即使有權勢、家境富裕，也不能一味追求富貴聲色滋味，只有寡欲，世俗之趣味才不會移易其行道之志。他以諸葛亮爲子孫衣食之計不過留下成都之桑八百株、薄田十五頃二例說明：「義利二者不能並立，古之君子能建大功、立大業、垂大名於萬世者，未嘗不重義而輕利也。」（《書諸葛武侯出師表後》）

五、提倡頤神養性、變化氣質。《五友詩序》講自己以物陶冶情性的體會，說他在沅州官署庭院中植竹、梅、蘭、菊，又於池中植蓮荷，稱五者爲「植物之君子」，取其德以自輔，說：「故余之心而曲而未直、塞而未通也，則友竹之勁直衝中虛以端其曲而開其塞焉；余德之或雜而未鈍，同而譜俗也，則友梅之清白絕俗，以滌其垢而厲其介焉；以至友蓮荷之中立以端余志，友蘭菊之芬芳以潔余行」，如此久而久之，人之性情就會純而不駁。

六、主張讀經，由四書而達五經之精義。《送白司訓序》說，六經所載是理，熟讀經書能明理，人們不讀經書就不能明理，就會失去前進的方向，誤入歧途。然而薛瑄又認爲求聖人之道，有一過程，不可以一開始就讀五經，應按照由小學（即文字、注釋之學）、《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》、到五經的次序，逐步加深，最終目的是「知其性分之固有，盡職分之當爲」（《陵川縣廟學重修記》）。他曾以自己的思想成長過程說明攻讀經書之效用，說他幼時即立志於學，後受四書五經，夜以繼日，刻苦攻讀，至於行立出入，起居飲食，不諷諸口則思諸心，雖人事繁擾，也未能絲毫改變其爲學之志，如此積十餘年，「察夫聖賢千言萬語之理無

不散見於天地萬物之中，而天地萬物之理無不統會於此心微密之地」，於是，「以其中之欲發者發而爲文辭，則但覺來之之甚易，若或有物以出之於內，而發之於外也」（《於楊秀才書》）。可見，他的思想都是聖人之書啓導的結果。

七、維護儒家道統，推崇程顥、程頤、朱熹發展儒學理論之功。他首先肯定二程接續千載不傳之儒學道統，說他們所發明的性即理說，顯示了道之大原出於天，此外周敦頤、張載對儒學各有其貢獻，而朱熹「會萃周、張、二程子之學，以遡堯、舜、禹、湯、文、武、周公、魯鄒之道，注釋四書爲講學之本，集小學爲大學之根基，以及《詩》、《易》。既有傳義諸經，亦發其大旨。《資治通鑑綱目》則理一天人，義兼巨細，由是教人之法大備」（《平陽府儒學重修記》）。因此他在文章中一再强調應由程朱之學而達孔孟之書。

薛瑄是明代醇儒，其文章的思想純正，文字也極雅正，絕不以俚詞破格；其詩歌也言一儒家士君子之情趣，風格衝淡高秀。《四庫全書總目》評論《薛敬軒先生文集》說：「蓋有德有言，瑄足當之。」（施忠連）

讀書録

〔明〕薛瑄

《讀書録》，又名《讀書全録》，十一卷（以後又作《讀書續録》十二卷）。明代薛瑄著。編成於景泰七年

（一四五六）以後。通行本有：明嘉靖四年（一五二五）刻本、清《四庫全書》本。改編本有：明萬曆中侯鶴齡刻《讀書全録》本（去取之間，頗失作者原意）、清道光二十八年（一八四八）戴楫刻《讀書録條貫》本（內分論道、爲學、明倫、應物、辯異學、觀聖賢、政治等七篇，共十三卷）。

薛瑄十分相信張載「心有所開，不思則塞」一語，平日讀書，一有心得，隨即録之，以備覆省。《讀書録》便是薛瑄費數十年之功，讀四書、五經、以及周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等人的理學著作所作的筆記。

薛瑄是朱熹理學在明朝前期的主要代表人物，他在《讀書録》中所論述的大都是朱熹已提出的問題，但多有自己的體會，在某些問題上他還克服了朱熹理論的局限性。

在哲學上，《讀書録》提出世界的本源是氣，說：「充滿天地皆元氣流行」（《讀書續録》卷一），宇宙間一切都是氣的顯現，除氣以外再也沒有別的東西，說「天地間只一氣，因有動靜，故有陰陽之分，先儒言之鮮矣」（同上）。天地之初，只是氣化，世上的萬事萬物就是由陰陽變化而來，說「陰陽滾滾不已，人事造化皆由此出」（《讀書續録》卷四）。這種氣本論，是與朱熹的理本論相左的。

從氣本論的立場出發，《讀書録》强調「理在氣中」，「理不離氣」。此書解釋理爲事物的法則，說：「所謂理者，萬事萬物自然之脈絡條理也」（本書卷四），又說：「天地之間，物各有理。理者，其中脈絡條理合當如此者也」（卷一）。理並不等同於事物本身，即所謂「亦不雜氣而無別」（卷四），然而理既然是氣之所以然，因此不能離開事物而存在。作者同意朱熹關於太極即理的觀點，但認爲太極即在氣中，說：「太極，理也，陰陽，氣也。理只在氣中，非是氣外懸空有太極也」（《讀書續録》卷二），又說：「無極而太極，乃周子指出陰陽中之理以示人，實未嘗離乎陰陽也。若誤認陰陽外別有一物爲太極，則非矣」（卷三）。《讀書録》還從道器

開係上論證「理不離氣」，指出道器不分離，二者合一，道者器之道，不是離氣而別有所謂道，說：「器即圓乎道之中，道不離乎氣之外」（卷一）。

《讀書錄》根據「理不離氣」的道理，提出理氣決不可分先後，以糾正朱熹的「理在氣先」的錯誤觀點。說，未有天地之先，天地之形雖未成，而將要形成天地的氣却渾渾乎未嘗間斷止息，而理即涵乎氣之中，因此「分天分地而理無不在，一動一靜而理無不存，以至化生萬物，萬物生生而變化無窮，理氣二者蓋無須臾之相離也，又安可分孰先孰後哉！」（卷三）。認爲理先氣後說會導致「理能生氣」的結論，强調天地萬事皆由一氣所生，而理在其中爲之主宰，決不能說氣由理產生。

根據理氣不離的哲學，作者進一步提出，凡理皆爲實理，說：「舉目皆實理實氣，此外無一切」（《續錄》卷一），「思量萬事萬理，不過一實」（卷十）。由此他要求人們務實，於「實」二字，當念念不忘，隨處省察，「於言動居處、應事接物之間，必使一念一事皆出於實」（卷十），以爲人之所爲，一有不實，即爲「妄念」。

在精神修養方面，《讀書錄》强調復性。作者以爲性是萬理的總名，就是太極，無物不有，無處不在，天地萬物「惟性之一字括盡」，「萬理之名雖多，不過一性。性之一言，足以該衆理」（卷二）。每個人都有天賦之性，如不能讓它充分發揮出來就是「逆天」，因此學習、修養的根本目的只在於「知性復性」（見卷二）。以爲要復性就要做到敬，敬爲「百聖傳心之要」，敬則光明，敬則「卓然」（見卷六）。這種敬字就是要人時時刻刻注意在所遇到的具體事情上破私立公，自强不息：「元、亨、利、貞，天之四德，仁、義、禮、智，人之四德，天德流行而不息者，剛健而已。人雖有是德，而不能無間斷，由有私柔雜之也，故貴乎自强不息」（卷一），又說：「人心有一息之怠，便與天地之化不相似」（同上）。

《讀書錄》極力推崇朱熹，說朱熹有大功於孔學，朱熹的著作「至廣至大，至精至密」。對張載也非常佩服，此書就是仿照張載的《正蒙》格式寫成的。黃宗羲以爲《讀書錄》「大概爲《太極圖說》、《西銘》、《正蒙》（按：後兩部著作均爲張載所著）之義疏」（《明儒學案·河東學案上》）。

《讀書錄》是薛瑄的主要著作，他的哲學理論、學術思想大都包括其中。此書顯示了程朱理學在明代的發展，被後世程朱學派視爲明代「正學」主要著作之一。（施忠連）

康齋文集

〔明〕吳與弼

《康齋文集》，又稱《吳康齋先生集》，十二卷。明吳與弼著。明弘治七年（一四九四）由吳泰刊印，後多次重版，有《四庫全書》本。

吳與弼（一三九一——一四六九），字子傅（《明史》作子傳），號康齋，撫州崇仁（今屬江西）人。青年時期讀《伊洛淵源錄》，慨然有志於道，遂放棄舉業，謝人事，獨處小樓，專心研讀四書、五經及理學大師的語錄，數年不下樓。中歲家益貧，躬親耕稼，授徒講學。多次被舉薦，俱不出。明天順元年（一四五七）英宗召至京師，授左春坊左諭德，疏辭，留京師二月，以疾篤請歸。弟子中著名的有胡居仁、陳獻章、婁諒等。學術思想以「敬義夾持，明誠兩進」（黃宗羲《明儒學案·崇仁學案》）爲特徵，繼承程朱理學，但又不滿宋儒注疏

之學，說它們流於「支離」，開明朝心學之濫觴。《明史》卷二八二、《明儒學案》卷一有傳。

《康齋文集》爲吳與弼的文集。卷一至卷七爲詩，卷八爲奏疏、書信，卷九爲序，卷十爲記，卷十一爲《日錄》，卷十二爲跋、贊、銘、啓、墓志銘。

在哲學上，《康齋文集》發揮朱熹的心體說，將它引向心學方向。吳與弼並不否定客觀本體的存在，但是竭力把心體說成是權度萬物的標準，天地萬物的最高主宰。他認爲心體至虛至靈，神妙不測，心體瑩徹昭融，如明鏡一般，理具於中而爲萬事根本。人之心即天地之心，滿心而發，即可充塞宇宙，說「寸心含宇宙，不樂復如何」（卷六，《道中作》）。

《康齋文集》以心爲天，其所說之天不是自然之天，而是心中之天，心爲體，物爲用，物我一體，沒有分別。「羣經醰郁德惟馨，內重由來外自輕。軒即是蘭蘭即我，人誰不仰國香清」（卷十二，《蘭軒》）。吳與弼以爲體會到物我渾然一體就會「胸次悠然」，「心廣體胖」，「與物皆春」，種種感受妙不可言，曾用詩說道：「物外元無我，閑中別有天。臨流時抱膝，此意向誰言！」（卷七，《臨流瞑目坐》）

吳與弼還指出，雖然心體虛靈瑩徹，物我本爲一體，然而由於氣稟之拘，物欲之蔽，心體往往昏暗不明，人也就變得卑吝。因此他在詩文中提出要「磨鏡」、「洗心」，以見吾之「真心」、吾之「性真」，說：「性也何曾染？心兮此正虛」（卷七，《即事》），以爲明心即可知性。爲了保持心體的虛靈瑩徹，吳與弼主張涵養本心，以去除心體上的塵垢。他自己在這方面曾經花了很大工夫，自言：「十年磨一鏡，漸覺塵埃退」（卷六，《曉起即事》）。書中論述涵養本心爲萬事根本其方法歸納起來有：

一、慎獨。認爲人們應「精白一心，對越神明」（卷十一，《日錄》），「欲遵君子業，名教貴昭融。能能參

天地。元甚慎獨功」(卷六,《偶述》),把慎獨作爲人與天地參的基礎。

二、克己復禮。以爲人之本心時時爲事物所擾亂,爲物欲所攻,如不克服私欲,無澄清之功,則心愈亂,所以「一事少含容,蓋一事差,則當痛加克己復禮之功,務使此心湛然虛明,則應事可以無失」(卷十一,《日録》),强調克己復禮工夫不可須臾忽略。

三、養氣,即所謂「養夜氣」。《日録》中載有許多「枕上思」的體會,即是談養夜氣。如「夜,病卧思家務,不免有所計慮,心緒便亂,氣即不清。徐思可以力致者,德而已,此外非所知也。吾何求哉?求厚吾德耳!心於是乎定,氣於是乎清」;又如:「枕上思,近來心中閑思甚少,亦一進也」。此外有枕上默誦《中庸》,枕上思《晦庵文集》等,都是養夜氣之法。

四、思。就是根據儒家聖賢之教誨,反省自己日常言行舉措。《日録》說他「累日思,平生架空過了時日」,又說他「夜坐,思一身一家,苟得平安,深以爲幸,雖貧窶大甚,亦得隨分耳」。以爲通過靜思人們就能領悟儒學之理,「思到此心收斂處,聰明睿知自然生」(卷六,《有悟》)。

五、固守清貧。吳與弼認爲貧困最能考驗人,只有經得住貧困,才能顯示向道之心誠篤。他的《日録》中有不少條目就是記他在貧困中涵養本心的體會。如他說:「今日覺得貧困上稍有益,看來人不於貧困上着力,終不濟事,終是脆懦」。認爲雖然貧困中事事纏人,然一邊處困,一邊可以進學。「人須於貧賤患難上立得脚住,克治粗暴,使心性純然,上不怨天,下不尤人,物我兩忘,惟知有理」。又說富貴不淫貧賤樂,男兒到此是豪杰。

六、讀聖賢之書。認爲人心是活物,涵養不熟,不免搖擺不定,如若常常安頓在聖人之書上,就能不會

爲所勝。曾自言讀書涵養心體的體會，說：「觀《近思錄》，覺得精神收斂，身心檢束，有歉然不敢少恣之意，有悚然奮拔向前之意」。（《日錄》）

《康齋文集》如明代學者章袞所說：「爲一人之史，皆自言己事，非若他人以己意附成說、以成說附己意、泛言廣論者比」（黃宗羲《明儒學案·崇仁學案》）。雖然其中大多爲修身養性的理論、方法和體會，但其思想培育了心學家陳獻章，其後出了王陽明，心學盛行於天下，所以黃宗羲說：「於戲！椎輪爲大輅之始，增冰爲積水所成。微康齋，焉得有後時之盛哉！」（同上）。

研究《康齋文集》的著作有：黃宗羲的《明儒學案·崇仁學案》等。（施忠連）

居業錄

〔明〕胡居仁

《居業錄》，八卷。明胡居仁撰。成書於弘治甲子（一五〇四）以前。通行本有：清《四庫全書》本、《正誼堂叢書》本。

胡居仁（一四三四——一四八四），字叔心，號敬齋。餘干（今屬江西）人。家世爲農，鶉衣簞食，翕屢晏如。弱冠時，就奮志聖賢之學。曾從學於吳與弼，絕意科舉，講學梅溪山中。又適閩，歷浙，入金陵，訪求問學。後應聘主白鹿洞書院，又講學於貴溪洞源書院。淮王聞之，請講《易》於其府，待以賓師之禮。其學以

主忠信爲先，求放心爲要，操而勿失，莫大乎敬，因以敬名其齋。「人以爲薛瑄之後，粹然一出於正，居仁一人而已。」（《明史·胡居仁傳》）事跡見《明史》卷二百八十二《胡居仁傳》和《明儒學案》卷二《崇仁學案二》。

《居業録》爲胡居仁的講學語録。弘治甲子（一五〇四）由其婿余祐整理刊行。卷首有余祐撰寫的《居業録原序》，卷末有明陳文衡《居業録序》。全書分爲八類：心性、學問、聖賢、帝王、古今、天地、老佛、經傳。內容大都爲發揮程朱性理之學，品評歷史人物，批判佛道謬誤。

胡居仁一生致力於「敬」，强調「敬爲存養之道，貫徹始終，所謂涵養須用敬」。他說：「孔子只教人去忠信篤敬上做，放心只能收，德性只能養。」「程朱開聖學門庭，只主敬窮理。」認爲宇宙間唯有「實理」流行。提出「天地之所以爲天地，萬物之所以爲萬物，莫非實理所爲」。而窮理之法可多種多樣，「或在讀書上得之，或在講論上得之，或在思慮上得之，或在行事上得之。讀書得之雖多，講論得之尤速，思慮得之最深，行事得之最實。」並提出「理」是「氣之主」，「氣」是「理之具」，說「有理而後有氣，有是理必有是氣」。認爲天下萬理雖然萬殊，但都存於心中，「心具衆理，衆理悉具於心」。「凡道理具於吾心，大小精粗無所不該」。又認爲「心與理爲一」，「心理不相離，心存則理自在，心放則理亦失。理明則心必明，心明則理亦著。存心貧理，交致其功方是」。對程朱性理之學有所發揮。

《居業録》對歷史人物多所品評。胡居仁說：「先儒言王道之外無坦途，舉皆荆棘，仁義之外無功利，舉皆禍殃，此推其極而言也。」他以王道、仁義爲標準，對歷史人物進行褒貶。說：「古者必德足以感天下之心，功覆天下之民，斯爲天下所宗而爲天子，唐虞三代是也。」「周公誅管叔，是理當誅，周公雖不欲，然天理所在，周公不得違也。周公之誅管叔，湯武之伐桀紂，皆聖人之不幸，非其本心也。」三代以下之君主，他認爲

「漢高祖天姿最高，惜乎無真儒輔相，若得真儒輔相，三代可復」；而「宋太祖分明是篡」，這也是垂五代篡位之風；「宋徽宗畫最妙，世傳爲至寶」，然而作爲君主，不理國事，「玩物喪志如此，失天下宜矣」；「諸葛孔明、司馬懿智勇相等，只是孔明公平正大之氣非懿所能敵，故懿舉中原之兵不能當偏蜀之師。那時不敢出戰，軍師已喪氣，孔明三年不死，懿成擒矣」；「謝安東晉中第一人物，其氣英明，惜乎未學，又好尚清雅曠遠，無誠心整頓物理，當時有多少當爲事都不做」；「陸宣公才極精密周遍，三代以下罕及，但唐德宗庸君不能盡其才，豈公不以格君心爲先務乎」。其特點是能聯繫當時的政事來品評人物。他還總結了歷史的經驗教訓：如「君子小人自不相容，其類不同也」，故「進君子退小人，此爲政第一義」。「功臣多不保其終者，蓋其始初君臣只是利心相合，未嘗以道合」。「君臣不以道合，而以功利相濟者，鮮能保其終」。「富盛之久者，自然驕奢淫墮，此盛之所以必衰」。胡居仁品評歷史人物是爲了告戒明代君主要行王道，以仁義治天下。「爲治之法，當因事勢而裁以天理」，最後還是歸之於推崇程朱理學。

胡居仁在《居業錄》中，力排釋老謬誤。他說：「儒者養得一個道理，釋老只養得一個精神。儒者養得一身正氣，故與天地無間；釋老養得一身之私氣，故逆天背理。」「學老釋者多詐，是他在實理一邊斷了，不得不詐」。「天下古今謬妄以致顛倒錯亂，莫甚於佛氏，老莊又在其次」。胡居仁就釋儒多方面似是而非的問題作了比較，如釋氏心空與儒家虛心相似；釋氏靜坐與儒家主靜相似；釋氏坐禪入定與儒家存心工夫相似；釋氏性周法界與儒家萬物一體相似；釋氏光明寂照與儒家虛靈知覺相似等等。然後說：「釋氏說心，只說着一個意思，非是真識此心也。釋氏說性，只說着一個人心形氣之私，未識性命之正。」「老氏不識道，妄指氣之虛者爲道；釋氏不識性，妄指氣之靈者爲性。」「故言多邪遁」。釋老「專事乎內而遺其外，不考諸跡

而專求諸心，厭棄事物之理，專欲本心之虛靈」。胡居仁還對釋老理論的核心問題進行批判，說：「老氏既說無，又說杳杳冥冥其中有精，混混沌沌其中有物，則是所謂無者，不能無矣。釋氏既曰空，又說其中有個真性在天地間，不生不滅，超脫輪迴，則是所謂空者，不能空矣。此所以老釋之學，顛倒錯謬，說空說虛，說有說無，皆不可信。」同時對釋老流行的危害及其原因作了論述：「老氏雖虛無，然亦終不奈這道理實有何故滅不盡，禪家素淨打坐，只消一個空字，把天下道理滅跡掃盡。」「太極之虛中者，無昏塞之患，而萬理咸具也。惟其虛所以能涵具萬理，人心亦然。老佛不知，以爲真虛空無物，而萬理皆滅也」。「今日異端經程朱辟後，本不能害人，是學者不會做工夫，自流入去，病在不於小學、《四書》、《近思錄》上用功」。書中還多次議論陳白沙爲禪，嘗言：「獻章之學近禪」。通過辟佛老來宏揚宋明理學。

胡居仁的爲人，及其《居業錄》的影響，正如《四庫全書總目提要》所說：「蓋其人品端謹，學問篤實，與河津薛瑄相類，而是書亦與瑄《讀書錄》並爲學者所推。」明正德年間張吉曾選輯其中語錄編爲《居業錄要語》，又明萬曆年間吳廷舉又删其部分言論輯爲《居業錄粹言》傳於世。（洪　波）

白沙子全集

〔明〕陳獻章

《白沙子全集》，又名《白沙子集》、《陳白沙集》，二十卷。明陳獻章著。通行本有：明弘治十八年（一五〇五）羅僑刻本（詩文各十卷）、正德三年（一五〇八）林齊刻本、嘉靖十二年（一五三三）高簡、卞崍刻本（八卷）、次年蕭世延刻本（二十一卷）、萬曆年間何熊祥刻本（九卷）、清康熙四十九年（一七一〇）何九疇刻本（六卷）、中華書局一九八七年《陳獻章集》本。

陳獻章（一四二八——一五〇〇），字公甫，號石齋，新會（今屬廣東）白沙里人，時稱白沙先生。明正統十二年（一四四七）舉廣東鄉試，次年會試中乙榜，入國子監讀書。後從吳與弼學，居半載歸，遂絕意科舉。築陽春臺，靜坐其中，不出户外數年。後復游太學，因和楊時《此日不再得》詩一篇，名震京師。返鄉後四方來學者絡繹不絕。奉召至京，令就試吏部，屢辭疾不赴，授翰林院檢討以歸，自後屢薦不起。其學術思想「以虛爲基本，以靜爲門户，以涵方上下、往古來今穿紐凑合爲匡郭，以日月、常行、分殊爲功用，以勿忘、勿助之間爲體認之則，以未嘗致力而應用不遺爲實得」（黄宗羲《明儒學案·白沙學案》）。其教學但令端坐澄心，於靜中養出端倪。《明史》卷二八三及《明儒學案》卷五有傳。

《白沙子全集》是陳獻章著述的彙編。其中有許多地方論述以道爲天地萬物之本的本體論。書中首先論述了道的普遍性，說它無往而不在，又指出道是無限的，「道至大，天地亦至大，天地與道若可相侔矣。然以天地而視道，道爲天地之本，以道視天地，則天地者太倉之一粟，滄海之一勺耳」(卷二，論前輩言銖視軒冕塵視金玉)。道是普遍的本質，它是無形的，存在於萬物之中，是萬物成爲其自身的根據，「物囿於形，道通於物，有目者不得見也」，「天得之爲天，地得之爲地，人得之爲人」(同上)。道不能加以具體的規定，「狀之以天則遺地，狀之以地則遺人，物不足狀也」(同上)。聖人之學的根本任務就是體道。

其次，說明道得之於一身之微，心即是道；理具於人心，心即是理。「聖道至無意，比其形於功業者，神妙莫測，不復有可加，亦至巧矣，然皆一心之所至」(卷二，《仁術論》)。道即是理，理不離心，「君子一心，萬理完具。事物雖多，莫非在我」(卷二，《論前輩言銖視軒冕塵視金玉》)。從道與心一，理與心一的觀點出發，陳獻章提出了唯我論，說：「此理干涉至大，無內外無終始，無一處不到，無一處不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣」(卷四，《與林郡博》)。這樣，陳獻章就走向了心學。

再次，書中提出了「萬化自然」的思想。認爲心體虛無而自然，心體不在別處，就在大化流行的宇宙中，就在萬事萬物中，「即心觀妙，以揆聖人之用。其觀於天地日月晦明，山川流峙，四時所以運行，萬物所以化生，無非在我之極，而思握其樞機，端其衡綏，行乎日用事物之中，以與之無窮」(卷一，《送張進士廷實還京序》)。宇宙間一切都是心體自然作用，它們自動自靜，自闔自辟，自舒自卷，絕無人力安排，即所謂「說到鳶飛魚躍處，絕無人力有天機」(卷九，《贈周成》)，整個世界天命流行，真機活潑。心體至虛至神，自然而然地顯現爲天地萬物。因此，作者非常崇尚「自然」，提倡以「自然爲宗」。

《白沙子全集》另一部分內容是論述「反求諸心」、「存心養性」的方法論的。陳獻章把立大本，即存得虛明靜一之心視爲「心學法門」。只有體認了本心，存得虛明靜一之心，讀書，講論才能有所主，不然讀書積累越多，越亂吾神，只會學人語言，盲從他人。主張人們要自信，相信我心中之理，一切皆備，不必外求。要順心性之自然，做到「無我」、「無意」。「無我」就是無我之私，不以耳目之欲、形體之蔽害吾心中德性，「無意」就是不可着意去拔苗助長，因爲有意則生巧，生巧則拙。「反求諸心」還要「主靜」。靜則能專，專則能一，一就是無欲。主張「靜中養出端倪」。

陳獻章哲學主張發揮人的主觀能動性和自我意識，所以《白沙子全集》常常提倡「覺」。求學時時都要求自覺，「學無難易，在人自覺耳。才覺退便是進也，才覺病便是藥也」（卷三，《與湛民澤》）。人一旦自覺就能體悟心體無限量，作萬事萬物之主宰，「人爭一個覺，才覺便我大而物小，物盡而我無盡。夫無盡者微塵六合，瞬息千古」（卷四，《與林時矩》）。爲了啓發人之自覺，還提倡多疑。作者極其欣賞陸九淵「學貴知疑，小疑則小進，大疑則大進」的話，認爲疑是覺悟之機，說：「一番覺悟，一番長進」（卷三，《與張廷實主事》）。又主張獨立思考，「學貴自得也，自得之然後博以典籍，則典籍之言，我之言也」（《明史》本傳），體道也要有自得之見，獨有體會，「是故道也者，自我得之，自我言之可也。不然辭愈多而道愈窒，徒以亂人也」（卷三，《復張東白內翰》）。這些言論都是要把人們從經書的注疏之學的束縛中解放出來。

《白沙子全集》標志着明朝學術思想的轉變，黃宗羲說：「有明之學，至白沙始入精微」（《明儒學案·白沙學案上》），《明史·陳獻章傳》說：「學術之分，則自陳獻章、王守仁始」。《白沙子全集》表明明朝心學開始興起，此書對心學走向興盛起了不小的作用。關於此書的文學性，明朝著名的文學家王世貞說：「公甫詩不

入法，文不入體，又皆不入題，而其妙處有超出法與體與題之外者」（《書白沙集後》）。《四庫全書總目》說此書「如宗門老衲，空諸障翳，心境虛明，隨處圓通，辯才無礙。有時俚詞鄙語，衝口而談，有時妙義微言，應機而發，其見於文章者亦仍如其學問而已」。這些評論都十分中肯。

有關的研究著作有：黃宗羲《明儒學案》卷五、蒙培元《理學的演變：從朱熹到王夫之戴震》第五章、章沛《陳白沙哲學思想研究》等。（施忠連）

陽明全書

〔明〕王守仁

《陽明全書》，又名《王文成公全書》、《王文成全書》、《王陽明全集》、《王陽明先生全集》等，三十八卷。明王守仁著，弟子徐愛、錢德洪、鄒守益等編集。各本的卷數不同，另有二十八卷本、二十二卷本、十六卷本，以三十八卷本爲最全。通行本有：明隆慶六年（一五七二）刻本、清乾隆間《四庫全書》抄本、一九二九年商務印書館《四部叢刊》本、一九三六年中華書局《四部備要》本、一九三六年世界書局《國學基本叢書》本等。

王守仁（一四七二——一五二八），字伯安，浙江餘姚人。曾築室故鄉陽明洞，世稱陽明先生。弘治進

士，授刑部主事，改兵部主事。因反對宦官劉瑾，被謫爲貴州龍場驛丞。後起任吏部郎中、南京太僕寺少卿、鴻臚寺卿。因鎮壓農民起義和平定「宸濠之亂」有功，官至南京兵部尚書，封新建伯。初潛心於程朱理學和佛學，終不得其要，轉陸九淵學說，「始悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。」（《明儒學案·姚江學案》）認爲「理也者，心之條理也。是理也，發之於親則爲孝，發之於君則爲忠，發之於朋友則爲信。」（《書渚陽卷》）創「致良知」說，即「致吾心之良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」（《傳習錄中·答顧東橋書》）在認識論上，提出「知行幷進」，「知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。」（《傳習錄》上）人性論上主張「存天理，去人欲」而復得「良知」，「減得一分人欲，便是復得一分天理。」（《傳習錄》上）其學說被後人稱爲「王學」或「陽明學」，成爲宋明理學內部的一個重要學派。王學作爲程朱理學的對立派別，以「反傳統」的姿態出現，在明代中後期的思想界造成極大影響，幷流傳到日本等國。著作編爲《陽明全書》。事跡見錢德洪、王應昌、李贄、施邦曜等人各撰的《年譜》，黃綰《陽明先生行狀》，湛若水《陽明先生墓志銘》，《明史》卷一九五，《明儒學案》卷十，錢穆《王守仁》（一九四七年商務版）等。

《陽明全書》是王守仁生平著述的彙編。全書三十八卷中，卷一至卷三是《傳習錄》，即王守仁教學時學生記下的語錄和答復他人的信札（末附《朱子晚年定論》）；卷四至卷八是《文錄》，是他的一部分《書》、《序》、《記》、《雜著》等；卷九至卷十八是《別錄》，收入了王守仁的《奏疏》、《公移》等內容；卷十九至卷二十五是《外集》，收錄王守仁所作的《詩》，以及另一部分《書》、《序》、《記》、《說》、《雜著》和《墓志銘》、《墓表》、《墓碑》、《贊》、《箴》、《祭文》等；卷二十六至卷三十一是《文錄續編》，收錄《文錄》未收的一些《雜著》、《書》、

序》、《公移》等，卷三十二至卷三十八是《附録》，包括《年譜》三卷、《年譜附録》二卷、《世德紀》一卷、《世德紀附録》一卷（《世德紀》是王守仁的朋友和門人們撰記的王氏祖上的事略，王氏本人一生的行事、一些祭文等，也收入其他一些資料）。王守仁的著作，除亡佚了一些之外（如《五經臆說》），大都收入這部《全書》之中。因王守仁哲學思想的代表作《傳習録》有專條介紹，茲着重介紹《全書》中所反映的他的另外一些思想。

一、「格物致知」說。這主要集中在卷二十六的《大學問》之中，在《傳習録》中也有這方面的一些論述。《大學問》的重要性，據王氏弟子錢德洪在附記中稱，爲「師門之教典。學者初及門，必先以此意授。」本不立文字，僅「口口相傳」，嘉靖六年（一五二七），王守仁將起征思田，應門人之請，由錢德洪記録下來。在《大學問》中，王守仁把「格物」之「格」解釋爲「正」，「格者正也，正其不正，以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正也，爲善之謂也；夫是之謂格。」把「物」解釋爲「意所在之事」，「物者事也。凡意之所發，必有其事，意所在之事，謂之物。」把「致知」解釋爲「致良知」，「致知云者，非若後儒所謂擴充其知識之謂也；致吾心之良知焉耳。」這裏的「後儒」指的是朱熹，他還批評朱熹把「明德」和「親民」分爲本末兩事，「先儒之說是蓋不知明德、親民之本爲一事而認爲兩事，是以雖知本末之當爲一物，而亦不得不分爲兩物也。」綜括王守仁在《大學問》中對儒學「三綱八目」（實際主要是前四目格、致、誠、正）闡發，他從「萬物皆吾一體」的心學觀點出發，把「明德」、「親民」說成一物，而「止於至善」是「明德」、「親民」的「極則」。「正心」、「誠意」是所用之「工夫」，「正心」在「誠意」，心之本體本無不正，自其意念發動而後有不正。故欲正其心者必就其意念之所發而正之。」而「格物」、「致知」又是「誠意」的「工夫」，「今欲別善惡誠其意，惟在致其良知之所知焉爾」，「則

不自欺其良知而意可誠也已。」「致知」又必須「格物」，「欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實謂乎！是必實有其事矣。故致知必在於格物。」

王守仁的「格物致知」說實際與他的「心即理」、「致良知」和「知行合一」都是聯繫在一起的，這在他的傳習錄》中有所論述，他說：「若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也；（卷中《答顧東橋書》）「孰無是良知乎？但不能致之耳！《易》謂「知至至之」，知至者，知也；至之者，致知也。此知行之所以一也。近世格物致知之說，只一知字，尚未有下落，若致字工夫，全不曾道着矣。此知行之所以二也。」（卷中《與陸原靜書》）關於王氏的「心即理」，「致良知」和「知行合一」思想，詳參本書《傳習錄》條。

二，「經學即心學」說。這一思想集中反映在卷七的《稽山書院尊經閣記》一文中。王守仁認爲：「六經者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也；《書》也者，志吾心之紀綱政事者也；《詩》也者，志吾心之歌詠性情者也，《禮》也者，志吾心之條理節文者也；《樂》也者，志吾心之欣喜和平者也，《春秋》也者，志吾心之誠僞邪正者也。君子之於六經也，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也；求之吾心紀綱政事而時施焉，所以尊《書》也；求之吾心之歌詠性情而時發焉，所以尊《詩》也；求之吾心之條理節文而時著焉，所以尊《禮》也；求之吾心之欣喜和平而時生焉，所以尊《樂》也；求之吾心之誠僞邪正而時辨焉，所以尊《春秋》也。」他把「六經」比作記在「吾心」中的財產賬薄，批評後世儒者「不知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然以爲是六經矣。是猶富家之子孫，不務守視享用其

產業庫藏之實積，日遺忘散失，至於寗人丐夫，而猶囂囂然指其記籍曰：「斯吾產業庫藏之積也。」

二、「禮即心」說。這一思想集中反映在卷七的《博約說》一文中，王守仁認爲：「理一而已矣，心一而已矣，故聖人無二教，而學者無二學。博文以約禮，格物以致其良知，一也。故先後之說，後儒支繆之見也。夫禮也者，天理也。天命之性，具於吾心，其渾然全體之中，而條理節目，森然畢具，是故謂之天理。天理之條理，謂之禮。是禮也，其發見於外，則有五常百行，酬酢變化，語默動靜，升降周旋，隆殺厚薄之屬；宣之於言而成章，措之於爲而成行，書之於册而成訓，炳然蔚然，其條理節目之繁，至於不可窮詰，是皆所謂文也。是文也者，禮之見於外者也；禮也者，文之存於中者也。文顯而可見之禮也，禮微而難見之文也，是所謂體用一源，而顯微無間者也。是故君子之學也，於酬酢變化、語默動靜之間，而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣；於升降周旋、隆殺厚薄之間，而求盡其條理節目焉，非他也，求盡吾心之天理焉耳矣。求盡其條理節目焉者，博文也；求盡吾心之天理焉者，約禮也。……天下之事千變方化，而皆不出於此心之一理，然後知殊途而同歸，百慮而一致。」

此外，在《陽明全書》中還有不少重要的思想，如後來導致王門後學分裂，并成爲學術史上一樁「公案」的「四句教」、「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」，這一錢德洪與王畿爭辯、王守仁調停的事情，記載於《全書》卷三十四的《年譜》卷三和《傳習錄》卷下中；還有王守仁的教育思想、政治思想等等。（徐洪興）

傳習録

〔明〕王守仁

《傳習録》，三卷。明王守仁著，門人徐愛、錢德洪等根據平時記録輯成。收入《陽明全書》。另有單行本行世，但卷次編排頗不相同：日本正德二年即清康熙五十一年（一七一二）岡田羣玉堂刻本作二卷，道光十一年（一八三一）《學海類編》本作一卷，光緒三十二年（一九〇六）國學保存會《國粹叢書》本作五卷，另外還有一九三六年安東宏道書局排印本。

《傳習録》是王守仁哲學思想的代表作。正文三卷，附録一卷。其中：卷上、卷下均爲王守仁答弟子問的語録，卷中爲王守仁答人書五則另加《訓蒙大意示教讀劉伯頌等》和《教約》，附録爲《朱子晚年定論》，取朱熹答人書三十三則以證己說。在序文中，王說：「及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾！至以爲自誑誑人之罪，不可勝贖。世之所傳《集注》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自昏以爲舊本之誤，思改正而未及，而其《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說，猶有大相繆戾者。而世之學者，局於見聞。不過持循講習於此，其於悟後之論，概乎未有聞，則亦何怪乎予言之不信，而朱子之心，無以自暴於後世也乎？予既自幸其說之不繆於朱子，又喜朱子之先得我心之同

然。且嘅夫世之學者，徒守朱子中年未定之說，而不復知求其晚歲既悟之論，競相呶呶以亂正學，不自知其已入於異端。輒采錄而裒集之，私以示夫同志，度幾無疑於吾說，而聖學之明可冀矣。」這裏主要介紹《傳習錄》的正文。它所表達的王守仁的思想，概括起來，主要有以下三個方面：

一、「心即理」的本體論。「心即理」的命題首先是陸九淵提出的，王守仁發展了這個命題，并把它作爲自己學說的邏輯起點和理論基礎及宇宙觀。王守仁所說的「心」是一種精神實體，有時亦稱之爲「良知」，他認爲「心」是主宰人身、化生萬物進而也主宰天地鬼神萬物的東西。他說：「身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。」（卷上）「耳目口鼻四肢，身也。非心，安能視聽言動？心欲視聽言動，無耳目四肢亦不能。故無心則無身，無身則無心。但指其充塞處言之謂之身，指其主宰處言之謂之心。」（卷下）「問：『人心與物同體，如吾身原是血氣流通的，所以謂之同體。若於人，便異體了；禽獸草木益遠矣，而何謂之同體？』」先生曰：「你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木？雖天地也與我同體的，鬼神也與我同體的。」請問。先生曰：「你看這個天地中間，甚麼是天地的心？」對曰：「嘗聞人是天地的心。」曰：「人又甚麼教做心？」對曰：「只是一個靈明。」「可知充天塞地中間，只有這個靈明。人只爲形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了；我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通的，如何與他間隔得？」」（卷下）「天地萬物，俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外？」（卷下）

從這樣的觀點出發，王守仁就引申出「心即理」和「心外無事」、「心外無理」的結論，他說：「心即理也。

天下又有心外之事、心外之理乎？」(卷上)「所謂汝心，即是那能視聽言動的，這個便是性，但是天理。有這個性，才能生這性之生理，便謂之仁。這性之生理，發在目，便會視；發在耳，便會聽；發在口，便會言；發在四肢，便會動。都只是那天理發生。以其主宰一身，故謂之心。這心之本體，原只是個天理。」(卷上)「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣；遺物理而求吾心，吾心又何物邪？心之體，性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪？」(卷中《答顧東橋書》)「心之本體，即是天理。天理只是一個，更有何可思慮。」(卷中《啓問道通書》)「且如事父，不成去父上求個孝的理？事君，不成去君上求個忠的理？交友治民，不成去友上、民上求個信與仁的理？都只在此心，心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友治民便是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」(卷上)

二、「知行合一」的認識論。以「心即理」爲理論前提，王守仁批評了朱熹的「論先後，知爲先」的「知先行後」論，提出了自己的「知行合一」論。他認爲朱熹之所以分知行爲二是因爲他「析心與理而爲二」，「外心以求理，此知行之所以二也」(卷中《答顧東橋書》)。而「今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然却未嘗行，便不去禁止」(卷下)，在理論上失卻了「知行本體」，在實踐上造成「終身不行，亦遂終身不知」的流弊，「此不是小病痛！」(卷上)他的「知行合一」論也就是針對這一流弊的，「某今說個知行合一，正是對病的藥。」(卷上)

他認爲，「未有知而不行者，知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是着你只恁的便

罷。故《大學》指個真知行與人看，說：「如好好色，如惡惡臭。」見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好；聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟，不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱爲知孝弟？又如知痛，必已自痛了，方知痛；知寒，必已自寒了；知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體。」(卷上)他又說：「知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只爲世間有一種人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是；又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯着實躬行，也只是個揣摸影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話。若見得這個意時，即一言而足。」(卷上)「知之真切篤實處即是行，行之明覺精察處即是知，知行工夫本不可離，只爲後世學者分作兩截用功，失却知行本體，故有合一并進之說。真知即所以爲行，不行不足謂之知。」)卷二《答顧東橋書》)有關王守仁的「知行合一」思想，在《傳習錄》中還有不少，茲不詳舉。

三、「致良知」的道德修養論。「良知」說是王守仁從孟子的「良知良能」說那裏繼承發展來的。在王守仁那裏，「良知」與「心」、與「天理」是相通的，所以「良知」也是「心」的本體和天地萬物的本體。他認爲：「良知者，心之本體」(卷中《答陸原靜書》)。「人的良知就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可爲天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心的一點靈明。」(卷下)「天地萬物，俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物，超乎良知之

外，能作得障礙！」(卷下)「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用」(卷中《答歐陽崇一》)。與此同時，「良知」又是一種道德修養論，與宋儒的「天理」是同一的，「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理」(卷中《答歐陽崇一》)。推而廣之，「良知」就是孝弟忠信，是非善惡的道德規范。「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知。」(卷上)「是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。」(卷中《答聶文蔚》)「良知只是個是非之心，是非只是個好惡」(卷下)。

王守仁「良知」學說的真正歸宿在於封建的道德修養，即所謂的「致良知」，在這點上它與「存天理，去人欲」是一致的。他說：「致此良知之真誠惻怛以事親便是孝，致此良知之真誠惻怛以從兄便是弟，致此良知之真誠惻怛以事君便是忠。只是一個良知，一個真誠惻怛。」(卷中《答聶文蔚》)此外，他還進一步提出「良知」不分聖愚人人同有，「這良知人人皆有，聖人只是保全無些障蔽……衆人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多，然本體之知自難泯息。」(卷下)因此，「良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世之君子惟務致其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物爲一體，求天下無治，不可得也。」(卷中《答聶文蔚》)由於「良知」是「當下具足，不須假借」，是人人都有的，所以人人可以成爲「聖人」，「聖人氣象何由認得？自己良知原與聖人一般！若體認得自己良知明白，即聖人氣象，不在聖人而在我矣。」(卷中《啓問道通書》)於是，在他眼裏就是「見滿街人都是聖人」也成爲不足爲異的「常事」(見卷下)。

王學在中國哲學史上，尤其在宋明理學史上具有重要地位，而《傳習錄》則是研究王學的最重要的著作之一，具有很高的學術價值。　(徐洪興)

王心齋先生遺集

〔明〕王艮

《王心齋先生遺集》，又名《心齋王先生全集》、《明儒王心齋先生遺集》，五卷。明王艮著。初由王艮子王衣、王襞和門人董燧將王艮的《格物要旨》、《勉仁方》等篇彙編成册，稱江浦本。後王襞、董燧與門人聶靜又增刻《語録》、《年譜》。明萬曆年間，王艮孫王之垣據董、聶舊本刻成《心齋王先生全集》。後刻本散佚，清嘉慶年間王艮後裔搜訪遺本，合王棟、王襞兩人著作，編爲《淮南王氏三賢全書》，印百餘部，族人分藏之。光緒二年（一九一〇）袁承業據《淮南王氏三賢全書》，重加編録，删去重復，編爲《明儒王心齋先生遺集》，民國元年（一九一二）刊行。

王艮（一四八三——一五四一），字汝止，號心齋。初名銀，王守仁爲更名。泰州安豐場（今江蘇東台）人。出身於貧苦鹽户，七歲受書於鄉塾，十一歲因家貧而輟學，參加煮鹽勞動。十九歲時隨父赴山東經商，後又行醫。長期堅持自學，常攜《論語》、《大學》等書於袖中，有問題隨時向人請教。能刻苦鑽研，以經證悟，以悟釋經，有獨到見解。有客聞之，很驚詫，以爲與王陽明之説相似。王艮遂謁王陽明於江西，與之辯難許久，終乃嘆服，下拜而爲弟子。後回家，按古制自創蒲輪小車，帶二僕人，北上沿途講學，人聚觀者千百，抵北

京，引起轟動。王門弟子駭異，藏匿其車，促使返回。王陽明對此極爲不滿，痛加裁抑。王陽明死後王艮往來於江浙等地，四處講學，創立泰州學派。晚年居家講學。弟子中除士大夫外還有傭工、樵夫一類平民百姓。提出淮南格物說，以身爲萬物之本，以家、國、天下爲末，說反己是格物的工夫，欲齊家、治國、平天下，根本在於安身、敬身、愛身。著作編爲《王心齋先生遺集》。《明史》卷二八三、《明儒學案》卷三二有傳。

袁承業所編的《明儒王心齋先生遺集》卷首有序言二篇、王艮父子八人九幅畫像，王艮設計的冠服、蒲輪等制圖、例言、總目。卷一爲語錄，卷二爲詩文雜著，卷三爲王艮年譜，附出處事跡，卷四爲王艮譜餘、續譜餘，卷五爲《疏傳合編》上下，附王棟、王襞遺集各二卷、王艮後代東埙、東隅、東日、天真四人殘稿一卷，還附有袁承業所編《王心齋弟子師承表》一卷，此表分一傳、二傳、三傳、四傳、五傳等五項排列五百多後學姓名，每人都有簡要介紹。全書論述的王艮思想主要有以下幾方面：

一、尊身立本的格物論。王艮對《大學》提出的「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」，以及「致知在格物」，「自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本」等語作了別出心裁的解釋。他把格物解釋爲確立一個根本標准，說：「格，絜度也，絜度於本末之間，而知本亂而未治者否矣。此格物也。物格，知本也；知之至也，」（《語錄》）。提出身爲天地萬物之本，天地萬物爲末，如能安身就能立天下之大本。又以用規矩畫方圓一事說明安身與治國平天下的關係，說：「吾身是個矩，天下國家是個方，絜矩則知方之不正，由矩之不正也」（同上）。他以爲安身以安家而家齊，安身以安國而國治，安身以安天下而天下平。不知安身，便去幹天下國家事，是爲失本。王艮的尊身之本說的實際內容是要肯定、維護個人的權利。他指出人有困於貧而凍餒其身就是失本，而出仕爲宦至於害身、殺身也違反安身的法則，「若夫知愛人而不知愛身，必至於烹

身割股，舍生殺身，則吾身不能保矣」(同上)。可見，王艮是把維護個人的權利作爲國家政治的根本。

二、尊道不尊身，不謂之尊道的人格論。《大學》以修身爲本，是要自我服從道。王艮相反，以安身爲本，又把安身解釋爲「我不欲人之加諸我」(同上)，即不願別人將其意志强加於我，以維護個人的人格和尊嚴。王艮反對以身曲從道、曲從他人，說：「以天地萬物依於己，不以己依於天地萬物」，如果不是這樣，以自我曲從外界，就是「妾婦之道」。然而爲了防止利己主義，王艮又提出安身又要愛人，說「知保身而不知愛人，必至於適己自便，利己害人，人將報我，則吾身不能保矣」(同上)，最終仍是安身爲本。

三、「百姓日用即是道」的真理標准。王艮把普通百姓的日常生活需要作爲判別一切理論學說、判別真理的標準。說：「愚夫愚婦，與知能行便是道」(同上)，以爲聖人所關心的只是百姓的家常事，「聖人之道無異於百姓日用，凡有異者皆謂之異端」(同上)。要士人把普通百姓的實際利益置於最高地位。

四、不假按排的修養方法。王艮認爲良知是每個人與生俱有的，本體不會喪失。良知「現現成成，自自在在」，(同上)，有人請教如何求本心，「先生(指王艮)呼之，即應。先生曰，爾心見在，更何求乎？」(同上)因此，他强調精神修養不可强求、做作，應靠直覺，隨感而應，不思而得，不勉而中，「天理者，天然自有之理也。才欲安排如何，便是人欲」(同上)。

五、「不樂不是學，不學不是樂」的學習觀。王艮以爲天下之學，唯有聖人之學好學，不費些子力氣，有無邊快樂，如若費些氣力，便不是聖人之學，便不樂。他還提出，人心本自樂，有了私欲便不樂，但是即使私欲萌發之時，良知仍然自在，一旦覺悟到良知，消除了私欲，人心依舊樂。「樂是樂此學，學是學此樂。不樂不是學，不學不是樂。樂便然後學，學便然後樂。樂是學，學是樂。嗚呼！天下之樂，何樂此學？天下之

學，何樂此樂？」（《樂學歌》）

王艮是泰州學派的創始者。「陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳」（《明儒學案·泰州學案一·卷首》）。王艮的思想有助於人們衝破禁欲主義的「存天理、滅人欲」的理學教條，是明代後期啓蒙運動的重要思想來源。黃宗羲評論泰州學派時說，其思想「遂復非名教之所能羈絡矣」，「諸公掀翻天地，前不見有古人，後不見有來者」（同上）。

有關《王心齋先生遺集》的研究，見黃宗羲《明儒學案》等。（施忠連）

涇野子內篇

〔明〕呂柟

《涇野子內篇》，二十卷。明呂柟撰。有呂柟之子呂鎬等刊本，清代被收入《四庫全書》。

呂柟（一四七九——一五四二），字仲木，高陵（今陝西高陵縣）人。別號涇野，學者稱涇野先生。明正德三年（一五〇八）登進士，被授翰林修撰。因其性情耿直，觸怒當朝宦官劉瑾，而引病辭官而去。劉瑾被處死以後，呂柟復職。乾清宮災，呂柟應詔陳事直言，如除義子，遣番僧等，遂犯忌而不受重用，借父病而歸。經過一些大臣的多次疏薦，世宗即位後被召回。呂柟上疏勸學以行新政，說，「克己慎獨，上對天心，親

賢遠謫，下通民志，庶太平之業可取。」後又因諂言被貶爲解州判官，呂柟在此關解梁書院。後升任南京宗人府經歷，歷官尚寶司卿及南京太僕寺少卿、南京禮部右侍郎、署吏部事。呂柟受業於薛敬之，承接薛瑄之傳，學以窮理實踐爲主，曾與湛若水、鄒守益共主講席。解梁中吳、楚、閩、越的學者跟隨他的人甚多。著作尚有：《四書因問》、《易說翼》、《書說要》、《詩說序》、《春秋說志》、《禮問內外篇》、《史約》、《小學釋》、《寒暑經圖解》、《史館獻納》、《宋四子抄釋》、《南省奏稿》、《涇野詩文集》等。生平事跡見《明史》卷二百八十二《呂柟傳》、《谿田文集》卷五、《存笥稿》卷十八、《方山薛先生全集》卷二十四、《閑居集》卷九、《馮少墟集》卷二十二、《耿天台先生文集》卷十一、《國朝獻徵錄》卷三十七。

《涇野子內篇》是門人所搜集的呂柟語錄的彙編，按講習的地點分類編排，計有：《云槐精舍語》二卷、《東林書屋語》一卷、《端溪問答》一卷、《解梁院語》二卷、《柳灣精舍語》二卷、《鶯峯東所語》十二卷、《太常南所附邵伯舟中語》三卷、《大學語》二卷、《春官外署語》二卷、《禮部北所語》一卷。此書論及內容極廣，但其思想大旨仍恪守朱子之學。

首先是批評王守仁之心學，呂柟認爲心學是空幻之言，割斷了與天下事的聯繫，如果只在說明心，如何能觀照天下之事呢？如果宇宙內的事因不與我相遇，不一一理會於心，如何能致知呢？所謂「明心見理」，不理會事而能知，不是和禪合於一流了嗎？而且其良知，是渾淪的語言，是不可以教人的，人的資質有高下，工夫有生熟，學問有深淺，不可一概而論。聖人教人未嘗執定一言，或因人病處說，或因人不足處說，或因人學術有偏處說。因而能格物致知，博學於文，約之以禮。而渾淪之言，則不能運用到具體的工夫上去。

其次闡述格物思想。呂柟提出必須格物才能致知。他認爲，格物之物，如孟子說「萬物皆備於我」的物

字，非是泛然不切於身的，故凡身之所到，事之所接，念慮之所起，皆是物，皆是要格的，所以無一處非物，其功無一時可止息的。即是想象中也是有物可格的，君子在任何時間都不能違反仁，所以在任何時候都必須格物。故格物必須從知止致知開始，這就是窮理，即朱子「存天理」，也就是以聖人之言之理，來與事物比擬，這種格物的工夫，必須扎實，才能堅定不移。

呂柟還論述了格物與誠意、去欲的關係，指出，不是先誠意而後格物，而是先有格物的實在功夫，才能培養出誠意的工夫，因而必須格物而再立誠，而佛老之徒立誠在先，則走上邪道。格物在去欲之前，這是與窮理同一個問題的兩個方面。欲望是難以一時撥去的，要積久才行。孔子十五有志於學，而到三十才得以立。而在此之前稍有差錯，心中便檢制。因而，格物每時每刻都可格，便一坐立之間，亦格物坐之理，立之理，這樣知可致而意可誠，身心所到則格，久便自熟。

再次是關於知與行的關係。呂柟認爲，二者是不同的，如學字，有專以知言者，有兼知行言者，「學而時習之」就是兼而言之的，而「博學之，篤行之」就是單指知，這就單指格物致知的工夫。但聞見之知與德行之知是相同的，大舜聞一善言，見一善行，沛然莫之能御，這本身就包涵着聞見與德性在內。呂柟又指出，知與行的工夫是分不開的，是相輔相成的，不被七情六欲所染即可知，然做好戒慎恐懼工夫，即可觀。所以說，見得天地萬物皆於我一氣，一草一木各得其所，然後可行，有了戒慎恐懼的功夫，更能心實，明鏡如水，使天地萬物成一體氣象。所以「以知爲行」，言學則皆在其中。

最後是關於思想修養問題，作者提出，必須要有存養的工夫，即養性。天所賦予的是命，人所稟受的是性。朱熹認爲氣以成形而理亦賦，遷未盡善，呂柟認爲氣與理本身是同一的，性與命本也是同一的。性在氣

之中。如惻隱是性，發出來的性也能惻隱，這都是氣做出來的。所以「氣猶舟也，性猶人也，氣載乎性，猶舟載乎人也」，行的功夫則是讓氣韻貫通，使義理之心見於事業。

由此，呂柟提出聖學工夫只在無隱處做得，使心無處隱匿，常如青天白日，不然，久之積下種子，便陷於有心了。只有這樣才算做成行的工夫。聖賢教人也只在行上，如《中庸》首言天命之性，率性之道，便繼之以戒慎不睹，恐懼不聞，這就說明戒慎恐懼與慎獨都是行的工夫，是存養省察的工夫。

呂柟主張思想修養應是一種自覺的行爲，他以爲學問思辨的工夫和戒慎恐懼的工夫，學者應當堅持不懈地做，經過長期努力就會成爲一種習慣，如知得身上寒，必定要討一件衣穿，知得腹中饑，必定要討一碗飯吃，這道如饑寒之於衣食一般，成爲自覺的行爲。正因爲君子之學，能主要專重於內，在任何時候不改其志，把格物與慎獨這兩項工夫成爲自覺行爲，因而才能提高自己。古代的聖賢就是我們的榜樣，只要不慮無告，不廢困窮，日用甚切，即可成堯舜。

《涇野子內篇》是在王陽明心學形成一個强大潮流時產生的，當時的學者不歸王陽明，便歸湛若水，恪守朱子之學的惟有呂柟與羅欽順。其注重實際的工夫，不尚空談之風對後代學風有一定的影響。其文在朝鮮國被定爲范文。

有關《涇野子內篇》的研究見《明儒學案》卷八、《殿閣詞林記》卷三十七、《明儒言行錄》卷四。（朱　鋒）

柏齋集

〔明〕何瑭

《柏齋集》，十一卷。明何瑭著。明嘉靖二十八年（一五四九）鄭王刻。有《四庫全書》本。

何瑭（一四七四——一五四三），字粹夫，號柏齋，懷慶武陟（今屬河南）人。弘治十五年（一五〇二）中進士，選庶吉士，後官修撰。劉瑾竊政，一日贈翰林川扇，翰林入見而拜，瑭獨長揖。瑾怒，不以贈。受贈者復拜謝，瑭正色曰：「何跪而又跪也」。瑾大怒，詰其姓名，瑭直言以告。知必不爲劉瑾所容，致仕歸。後瑾誅，得以復官，因給皇上講書觸忌諱，謫同知開州。嘉靖年間提學浙江，進南京太常少卿、本寺正卿，歷工、户、禮三部侍郎，晉南京右都御史，未幾致仕，家居十餘年而卒。生平不滿王陽明之心學，以爲儒者之學，當務爲急，小而言語威儀，大而禮樂刑政，都應先致力焉。批評心學對修齊治平之道有所忽略，言心學者所學非所用，所用非所學，學問只講本原性命，無關修齊之事，與清談無異。著作另有《儒學管見》、《陰陽管見》等。《明史》卷二八二，《明儒學案》卷四十九有傳。

《柏齋集》是何瑭的文集。卷一，講章、奏議、奏疏、表，卷二至卷七，序，卷八，記、論，卷九，說、跋、策問、雜著、傳，卷十，碑銘、墓銘、墓表、祭文，卷十一，自序、詩。書中所反映的何瑭的思想，主要有以下幾方

面：

一、學問當以格物致知爲先。卷二《送湛若水序》指出：「甘泉以存心爲主，予以格物致知爲先。非存心固無以爲格致之本，物格知至，則心之體用益備」。大學之道在明明德，在新民，在止於至善，但「學者於明德當無所不用其極」（卷四，《仇生北歸序》），也就是說要在實際事務中表現出來，爲此首先要格物致知，要學習、掌握一切於治理社會有用的知識。「以《大學》之傳爲綱，而博考於經書子史，復參以國家憲令，以盡其條目之曲折，務使其各有定見，此則所謂物格而知至也，至是則明德之體始全」（同上）。

二、聖人之道以修齊治平爲急務。卷四《贈婁生東歸序》提出，聖賢之道未知時以知爲難，既知則以行爲難，士人讀書窮理知聖賢之道者不少，但是知而行者一百無一二」，因此當務之急是將聖人之道行之於家、國、天下。修齊治平中士人更須用力於治平，人們都以爲將家治理好後，可將經驗移於官，但是何瑭指出：「然國與天下，地廣人衆，政務益繁，治平之道，非講之素明，臨時擬議推度而行，恐無以合宜而中節，然則生於今日豈可不加之意哉！」（卷四，《仇生北歸序》）。

三，反對捨利以言義，注重理財。道學家們的口頭禪是「聖賢之道必先義後利，必厚本抑末」，何瑭對此很不以爲然，指出利是行道的基礎和前提，不必諱言利。「必絕文詞、必棄祿仕，然後可以語聖賢之道，是何異於閉口枵腹然後爲得飲食之正哉？」（卷四，《張世台侍親之封丘序》）。認爲「財用之盈虛係民生之休戚，而國家之安危治亂從之，是不可忽也」（卷一，《民財空虛之弊議》）。提出要使國家財用充裕必須改變朝廷宗室日蕃、官職日濫、冗食太多、冗費太多的狀況和征納捕欠中的種種弊端。

四、強調要改善老百姓的經濟狀況。《柏齋集》有些文章反映了全國許多地區災荒頻仍，百姓生活困

苦，不少人饑餓至死的情況。作者指出，國家財用空虛固然可慮，但百姓財用不足更加值得憂慮。他分析了人民窮困的原因，認爲這是由於「官吏剥削、差科繁重、風俗奢侈、生齒蕃多（同上）」，并且針對這些問題，分別提出了解決辦法。

五、主張士人和官吏應多經實事多磨練。作者注重真知，以爲天下事耳聞不如目見之真，思慮不如經歷體驗之深。「布衣之士一旦超處公卿之位，於民情事體雖聰明博達者，亦未必真知；雖真知之，其細微曲折之間亦未必能盡得其詳，況艱難險阻未嘗，則思慮多不深，體悉多不至」（卷三，《黄掌科出守嚴州序》），如此，處理政事多不當。因此，士人要從事實際工作，以積累經驗。

何瑭自己很重視對政治、經濟、軍事中的實際問題的研究，書中收録的《均糧私論》、《均徭私論》、《鐵造議》、《戰船議》，以及《論賞》、《論罰》、《論術》等《論兵》五篇，都是對有關論題作過深入考察研究後寫成的，切中時弊，非空談三代、迂疏無用之言所能比。其文體樸實，「不斤斤於格律法度之間，而有體有用，不支不蔓，與雕章繪句之學固又當别論矣」（《四庫全書總目·柏齋集》）。

有關《柏齋集》的研究見清黄宗羲《明儒學案》卷四十九、孫奇逢《理學宗傳》卷二十二等。（施忠連）

慎言

〔明〕王廷相

《慎言》，十三卷。明王廷相著。成於明嘉靖六年（一五二七）。通行本有：嘉靖十二年（一五三三）刻《慎言》本、嘉靖十五年（一五三六）刻《王氏家藏集》本、嘉靖中刻《王浚川所著書》本、中華書局一九六五年版《王廷相哲學選集》本。

王廷相（一四七四——一五四四），字子衡，號浚川，又號平厓，河南儀封（今河南蘭考）人。弘治進士。歷任兵部給事中、監察御史、湖廣按察使、南京兵部尚書、都察院左都御史、加太子太保等職。爲政正直敢言，反對宦官專權，曾幾遭迫害。學問博洽，在天文學、音律學、農學上均有成就；文學上與李夢陽、何景明等齊名，并稱爲「前七子」。宇宙觀上繼承發展了張載的「氣本」論，提出「氣有聚散，無息滅」（《慎言·道體》），「理根於氣，不能獨存也」（《橫渠理氣辯》），認爲「天地未生，只有元氣。元氣具，則造化人物之道理即此而在，故元氣之上，無物、無道、無理」（《雅述》上）。否定佛道兩家「有」生於「空」和「無」的說法，也反對程朱「理在氣先」的觀點。認識論上否認先天的「德性之知」和「致良知」，反對「虛靜以養心」、「泛講以求知」，强調「物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之」，認爲知是「思與見聞相會而已」（《雅述》上）。在人性論上主

張「性生於氣」，「人有生氣則性存，無生氣則性滅，不可離而論者也」(同上)。反對程朱「形性二本」，「人有二性」的觀點。歷史觀上認爲一切制度、道理「隨時變易」、「因時致宜」(《慎言·御民》)。著作頗富，另有《雅述》、《內台集》等十餘種，大多保存在《王氏家藏集》和《王浚川所著書》中。事跡見高拱撰《行狀》(《高文襄公文集》卷四)、《明史·王廷相傳》、《明儒學案》卷五十《諸儒學案》等。

《慎言》是王廷相的哲學代表著作之一。是書的撰作經過和目的，據王氏自序云：「仲尼没而微言絶，異端起而正義鑿，斯道以之蕪雜，其所由來漸矣。非異端能雜之，諸儒自雜之也。……予自知道以來，仰觀俯察，驗幽核明，有會於心，即記於册，三十餘年，言積數萬。信陽無涯孟君見之曰：『義守中正，不惑非道，此非「慎言其余」乎！』遂以《慎言》名之。類分爲十三篇，附諸集，以藏於家。嗟乎！講學以明道爲先，論道以稽聖爲至。斯文也，間於諸儒之論，雖鮮涉於刻辯，其於仲尼之道，則衛守之嚴，而不敢以異論雜之，蓋確如也。」王氏所言，也就是除了孔子之外，其他諸儒都要評説。觀覽《慎言》十三篇分目，與《近思録》、《二程粹言》極爲近似，説明他主要針對的是程朱理學。

《慎言》十三卷，王廷相自稱篇，其中：《道體篇》二十七章、《乾運篇》二十章、《作聖篇》三十九章、《問成性篇》二十四章、《見聞篇》三十四章、《潛心篇》四十三章、《御民篇》三十一章、《小宗篇》二十三章、《保傅篇》四十三章、《五行篇》二十九章、《君子篇》四十八章、《文王篇》十八章、《魯兩生篇》二十八章。

《慎言》一書探討了不少問題，其中最主要的有以下幾個方面：

一、「氣本」論。王廷相對張載的學説十分推崇，認爲《正蒙》是「横渠之實學」(《魯兩生篇》)。因此，在宇宙觀上，他是繼承并發展了張載的思想。他説：「氣者，造化之本。有渾渾者，有生生者，皆道之體也。生則

有滅，故有始有終，渾然者充塞宇宙，無跡無執，不見其始，安知其終？」（《道體篇》）氣有兩種，有形和無形，有形是「生氣」，無形是「元氣」，前者來自後者，都是物質存在。「有形亦是氣，無形亦是氣，道寓其中矣。有形生氣也，無形元氣也。元氣無息，故道亦無息。是故無形者道之氏也，有形者道之顯也。」（同上）「天內外皆氣，地中亦氣，物虛實皆氣，通極上下造化之實體。」（同上）氣具有守恒的性質，「氣有聚散，無滅息。雨水之始，氣化也，得火之炎，復蒸而爲氣。草木之生，氣結也，得火之灼，復化而爲烟。以形觀之，若有有無之分矣，而氣之出入於太虛者，初未嘗滅也。譬冰之於海矣，寒而爲冰，聚也，融澌而爲水，散也。其聚其散，冰固有有無也，而海之水無損焉。此氣機開闔，有無、生死之說也，三才之實化極矣。」（同上）從氣化觀點出發，王廷相進一步闡述了天地、牝牡、夫婦、父子、君臣、名教等一係從自然到人類社會的發展過程（詳參《道體篇》）。同時，他又辨別了理氣關係，認爲「氣、物之原也，理，氣之具也，器，氣之成也。」「離氣無道」（同上）。

二、「知行兼舉」的認識論。在認識論上，王廷相批判地繼承和改造了「格物致知」說，提出認識「必從格物致知始，則無憑虛泛妄之私，必從洒掃應對始，則無過高躐等之病。上達則存乎熟矣。」（《潛心篇》）他所謂的「格物致知」是指向客觀事物取得認識，這一點在他的《雅述》中有具體論述，在《慎言》中他也說：「格物者，正物也，物各得其當然之實，則正矣。物物而能正之，知豈有不至乎？」（同上）。王廷相重視「見聞」，但同時也指出「見聞」的不足，需由「思」來補充，較好地解決了感性認識同理性認識的關係，他說：「事物不聞見者，耳目未嘗施其聰明也，事理之有未知者，心未嘗致思而度之也。故知之精由於思，行之察亦由於思。」（同上）因爲「見聞梏其識者多矣，其大有三：怪誕梏中正之識，牽合傅會梏至誠之識，篤守先哲梏自得之

識，三識梏而聖人之道離矣。故君子之學，游心於造化之上，體究乎萬物之實，求中正至誠之理而執之。聞也、見也、先哲也，參伍之而已矣。（《見聞篇》）他同時又强調「學」與「思」的關係，「君子之學，博文强記，以爲資藉也；審問明辯，以求會同也；精思研究，以致自得也，三者盡而致知之道得矣。」（《潛心篇》）王廷相的認識論的另一大特點就是强調「知行兼舉」（《小宗篇》），他說：「學者於道，貴精心以察之，驗諸天人，參諸事會，務得其實而行之，所謂自得也已。」（《見聞篇》）「學習記誦而能言其義者，施之治事猶扞格焉，與道二故也。精思而能言者，由乎中出矣，行猶有滯焉者，物之變極未盡也。踐履之熟而能言者，內外之契周而參伍之變神。言無不實矣，可以宰世，可以議道，可以訓遠。」（同上）所以「學博而後可約，事歷而後知要」，「聖人教人，講學、力行幷舉，積久而要其成焉」（同上）。

另外，書中還探討了人性論，歷史觀等問題，對宋明理學以及傳統的迷信思想等都有批判。

《愼言》一書的主要價值在其對「氣」的學說的發展，它不僅是研究王廷相哲學思想的主要著作之一，也是中國哲學史上具有唯物論性質的一部重要著作。（徐洪興）

雅述

〔明〕王廷相

《雅述》，二卷。明王廷相著。成於明嘉靖十七年（一五三八）。通行本有：嘉靖中刻《王浚川所著書》本、清順治十二年（一六五五）楊氏補刻《王氏家藏集》本、中華書局一九六五年版《王廷相哲學選集》本。

《雅述》是王廷相的哲學代表作之一。此書的撰作目的和經過，據王氏自序云是爲辟異端邪說，其謂：「世逖風漓，異端竊起，而老、佛清淨無爲之論出，世乃爲之大惑；由是百氏之流，紛紜雜遝，各竟所長，而六經中正淳雅之道荒矣。雖宋儒極力詆辯，以挽返洙泗之風，而才性有限，不能拔出流俗；亦未免沾帶泥苴，使人不得清澄宣朗以睹孔門之景，良可恨矣！余不自量，每於讀書之暇，其於天道人事，變化幾宜，諸所擬議有不符於聖者，時置一論，以求合道真。積久成卷，分爲上下二篇，名曰《雅述》，謂述其中正經常足以治世者云爾。」

《雅述》二卷，王廷相自稱爲篇，分爲上、下。從內容上看，可以認爲是與其《慎言》互爲補充的。

在「氣本」論方面，《雅述》中說：「元氣之上無物，故元氣爲道之本」（上篇）；「元氣即道體。有虛即有氣，有氣即有道。氣有變化，是道有變化。氣即道，道即氣，不得以離合論者。」（同上）「天地之間，一氣生

生，而常，而變，萬有不齊，故氣一則理一，氣萬則理萬。世儒專言理一而遺萬，偏矣。」(同上)王廷相還批判了道家和宋儒的觀點，說：「老莊謂道生天地，宋儒謂天地之先只有此理，此乃改易面目立論耳，與老莊之旨何殊？愚謂天地未生，只有元氣，元氣具，則造化人物之道理即此而在，故元氣之上無物、無道、無理。」(同上)。

在認識論方面，《雅述》中說：「心者，棲神之舍，神者，知識之本，思者，神識之妙用也。自聖人以下，必待此而後知。故神者在內之靈，見聞者在外之資。物理不見不聞，雖聖哲亦不能索而知之。……夫神性雖靈，必藉見聞思慮而知，積知之久，以類貫通，而上天下地，入於至細至精，而無不達矣，雖至聖莫不由此。」(同上)又說：「格物之解，程朱皆訓至。程子則曰：格物而至於物。此重疊不成文義。朱子則曰：窮至事物之理。是至字上又添出一窮字。聖人之言直截，決不如此。不如訓以正字，直接明當，義亦疏通，既無屋上架屋之煩，亦無言外補添之擾。」(同上)

《雅述》中反映王廷相的人性論思想很有特點，他用「氣本」論觀點解釋了人性來源及其善惡等問題，批判了朱熹和其他理學家在人性問題上的「形而上」學道德本體論。王廷相反對有超乎形氣之上的所謂「本然之性」，他說：「朱子答蔡季通云：『人之有生，性與氣合而已。即其已合而析言之，則性主於理而無形，氣主於形而有質。』即此數言，見先生論性，闢頭就差，人具形氣而後性出焉。今曰性與氣合，是性別是一物，不從氣出，人有生之後，各相來附合耳。此理然乎？人有生氣則性存，無生氣則性滅矣。一貫之道，不可離而論者也。」(上篇)從「性生於氣」出發，王廷相批評了「性善論」，認爲性有善有惡，他說：「性生於氣，萬物皆然。宋儒只爲强成孟子性善之說，故離氣而論性，使性之實不明於後世，而起諸儒之紛辯，是誰之過哉？」

(同上)「孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性未嘗之在。……是性之善與不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立論，而遺其所謂不正之說，豈非惑乎？」(同上)「薛文清云：『《中庸》言明善，不言明性，善即性也。』愚謂性道有善有不善，故用明。使皆善而無惡，何用明爲？」(同上)。而人性善與惡的原因，王氏認爲「性與道合則爲善，性與道乖則爲惡」(同上)。他的善惡標準雖未脫離封建倫理道德范圍，但他對先驗的性善論的批判仍有積極意義，因爲它是理學和心學的共同理論基礎。

《雅述》一書中還保存了王廷相豐富的無神論思想。他從「無形氣則神滅」的前提出發，認爲「鬼神一道，皆氣之靈也，不可分陰陽魂魄，神乃陰陽之所爲，鬼亦陰陽之所爲；無魂氣則鬼神滅，魂氣散則魄不靈，直是一道。」(上篇)他把夢解釋爲「有感於魄識者，有感於思念者」(下篇)，揭露「占夢術」的欺騙性。他稱贊唐代呂才《陰陽書序》批判禄命、地理、擇日等迷信是「大賢之識鑒」，對朱熹等人鼓吹風水、算命進行了批判(詳參下篇)。他又對秦漢以來的讖緯進行了抨擊，認爲這些都是「異端邪術之流，假託聖經以售邪誣之說，其罪可誅也。」(下篇)

《雅述》一書是與《愼言》齊名的著作，兩者互爲補充，互相發明，在中國哲學史具有較高的學術價值。

(徐洪興)

困知記

〔明〕罗欽順

《困知記》，前記二卷，續記二卷，三續、四續、附録、續補、外編各一卷。明羅欽順著。前記成於嘉靖七年（一五二八），續記二卷分别編成於十年（一五三一）和十二年（一五三三）。通行本有：明嘉靖十四年（一五三五）林希元刻本、嘉靖二十五年（一五四六）自刻本（包括前記二卷、續記二卷、三續和四續各一卷，共六卷，另有附録一卷）、萬曆二十年（一五九二）李楨重校本、清光緒五年（一八七九）羅應旒刻本、一九九〇年中華書局本（此本最爲完備）等。

羅欽順（一四六五——一五四七），字允升，號整庵，泰和（今屬江西）人。明弘治六年（一四九三）進士，授翰林編修，後任南京國子司業，因觸怒宦官劉瑾，奪職爲民。劉瑾被誅後復職，由南京太常少卿升南京禮部右侍郎，官至南京吏部尚書。後辭官回鄉，潛心著書。羅欽順初官京師，與一老僧論佛，僧舉禪語爲答，羅氏以爲其中必有妙理，爲之精思達旦，恍然而悟。後任職南京國子監，鑽研儒家聖賢之書，久之漸覺其實，始知以前所體悟的乃此心虛靈之妙，而非性之理。自此研磨體認，積數十年始確然有以自信。其學術專以躬行實踐爲務，而深斥王陽明良知説之非，他服膺程朱之學，然對之加以改造，傾向唯物主義。著作另有

《整庵存稿》二十卷、《整庵續稿》十三卷。《明史》卷二八二有傳。

《困知記》是羅欽順歷時二十年陸續寫出的一部闡述自己的思想的著作。前記：卷上八十一章，卷下七十五章；續記：卷上八十章，卷下三十三章；三續三十六章，四續三十一章。合計三百三十六章。續補是致胡子中、鍾筠谿、崔後渠等人書以及《太極述》。外編收《整庵存稿題辭》、《謝恩疏》、《羅整庵自志》、友人賀壽文、詩、祭羅欽順文、碑銘、後人刻《困知記》後記。附錄爲致王陽明等人的書信。

作者在談到自己寫《困知記》的目的時說：「平生於性命之理，嘗切究心而未遑卒業。於是謝絕塵絆，靜坐山閣，風雨晦冥，不忘所事，乃著《困知記》前後凡六卷，并得附錄一大卷，所以繼續垂危之緒，明斥似是之非，蓋無所不用其誠」（《羅整庵自志》）。這就是說他要闡明已經被搞亂了的理學根本問題，批判似是而非的陸王心學。全書的內容主要有以下幾方面：

一、闡明「理氣爲一」的哲學。作者指出，天地萬物都是一氣之所化，「蓋通天地亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一辟，一升一降，循環無已。」（卷上）氣是世界萬物的本原，而理是氣運動變化的法則，是一氣發育流行的所以然。氣的變化「積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕而卒不可亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物依於氣而立，附於氣而行也」（同上）。《困知記》闡明理與氣不是一回事，兩者有區別，但是又强調它們不是兩種東西，理不能離氣獨立存在。因此作者針對朱熹（薛瑄也贊同）所謂「氣有聚散，理無聚散」的觀點，指出：「氣之聚便是理之聚，氣之散便是散之理」（卷下），這就批判了朱熹的理氣觀，克服了薛瑄的理氣不離說的不徹底之處。

二、重新解釋程、朱的「理一分殊」說。程、朱的「理一分殊」說講「萬物皆是一理」，太極顯現於萬物之中。羅欽順不取此說，他認爲「理一」是一氣運動的總規律，「分殊」是物質運動中的具體規律，是具體事物的法則。一本之氣一往一來，一動一靜，產生天地萬物，這就叫一本散爲萬殊，也就是太極散爲萬理。作者用理一分殊說明總體與部分、普遍性與特殊性、一般與個別的關係，《困知記》認爲一般存在於個別之中，人們是由個別認識一般，說：「蓋天地人物，其理本一，而其分則殊。必有以察乎其分之殊，然後理之一可見」（《續記》下卷），他還指出理之一常在分殊中，并且强調說只有從分殊中見理一，才見得真切。

三、批判陸王心學。作者駁斥心學家以「天地萬物皆吾心之變化」的觀點，指出萬物的存在是客觀的，不以人的存亡而改變，「發育萬物自是造化之功用，人何與焉」（同上）。如果象心學家那樣，以爲心外無物，以爲宇宙萬物都在心中，那麼就會以心大而天地小，以天地爲有限度，這不僅違反常識，違背真理，而且也同陸王心學以天地與心爲一的觀點相矛盾，「本欲其一，反成二物，謂之知道，可乎？」（同一）作者還指出，王陽明主張心外無理，心即理，這樣「格物」就變成「格此心」，「窮理」就變成「窮心」，這是同《大學》的觀點完全相反的。又說，王陽明以爲良知即天理，又主張「致其良知以精察此心之理，」把良知與天理分爲二，這樣王陽明又陷入了自相矛盾之中。羅欽順指出，認識過程是用「心」去認識「理」，但心并不等於理，而心學家的心即理說就會取消人的認識。

四、批判佛教。這既是顯示宗教神學理論的荒謬，也是爲了揭露陸王心學錯誤的理論根源。作者着重批判了佛教以萬物爲虛空的思想，强調天地萬物是真實的客觀存在。同時指出，佛學講明心見性，儒家講盡心知性，兩者相似而實不同。佛學「有見於心，無見於性」（卷上），佛學家所謂性，仍然是空，這仍然是說

心之妙用，而不是性。羅欽順指出，性是理，肯定還是否定性之理，是儒佛的根本區別所在。心學家不知道這一根本區別，他們的格物致知說實際是佛學的明心見性說。「佛氏以山河大地爲幻，以生死爲輪迴，以天堂地獄爲報應，是其知之所未徹者亦多矣，安在其爲見性。世顧有尊用格此物，致此知之緒論，以陰售其明心之說者，是成何等見識耶？佛氏之幸，吾聖門之不幸也」（卷上）。羅欽順因早年曾信佛學，知其要害所在，「故於疑似之介，剖析尤精，非泛相訶斥、不中窾要者比。高攀龍嘗稱自來排斥佛氏，未有若是之明且悉者，可謂知言矣」（《四庫全書總目·困知記》）。

有關《困知記》的研究，見清黃宗羲的《明儒學案》等。（施忠連）

整庵存稿

〔明〕罗欽順

《整庵存稿》，二十卷。明羅欽順撰。明嘉靖十三年（一五三四）編成。天啓年間作者後裔重刻印行。通行本有：清乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》本、同治五年（一八六六）福州正誼書院刻《正誼堂叢書》本、一九三六年商務印書館《叢書集成初編》本等。

作者生平事略見《困知記》條。羅欽順生平應酬文字頗多，但未嘗自是。晚年整理舊稿，「撰其稍可觀

者，以類相從」，「藏之家塾，以示吾後人，餘稿則盡焚之」（《整庵存稿題辭》）。這便是《整庵存稿》。卷一、二爲記；卷三至卷九爲序；卷十爲疏；卷十一爲題、跋、銘、贊、傳；卷十二至卷十五爲墓表、墓碑、墓志銘祭文；卷十六至卷二十爲詩詞。全書的思想內容主要有以下幾方面：

一、揭露封建官吏的橫征暴斂和百姓生活的困苦。作者長期爲官，對官場種種黑暗知悉頗詳，其文常有反映。《送太守程君之任衢州序》就揭露了貪官猾吏橫取民財、剝削百姓的罪行，它說：「往年賊瑾用事，有司率承望風旨，累年租調之逾負者，舉之如不及。緣此橫取民財，一郡多者奚啻十數萬，名爲勸借，而實則威之以嚴刑。征諸前聞，是謂『白着』，吾民皆不堪命，而卒無所於告也。巧之爲禍，其烈如此，可不畏哉？」此外，書中對百姓饑寒困苦之狀也多有言及，表現了他對勞動人民的同情之心。

二、宣傳民本思想。指出，人民是國家的根本，如若過份剝削百姓，失去民心，國家的生存都要發生問題。《送參議周君之任廣東序》說：「傳曰：民者邦之本，財者民之心。官匪其人，民心未有不傷者也。傷心及本，而邦且安賴耶？」因此他在與同僚、友人、後輩的書信中常常勉勵對方要清廉自守，勤政愛民，這并非是爲了博取榮譽，而是爲造福於民。「吾欲安於其位，得行其志，以澤乎民，而非以要譽也」（《送大尹蕭君之任江都序》）。還提出，愛民最重要、最有效的辦法是減輕人民的負擔，即他所說的「寬征」。「夫愛民莫切於寬征，此理之不易者。而寬征之說，豈惟難行於今日，識時務者亦難言之。雖然此說不行，終歸於厲民而已，其何有於愛？」（《送太守曹君之任臨江序》）。他深知要做到寬征極其困難，但仍然强調這是必不可少的，沒有寬征，爲政只能是厲民，「厲民以自便，君子之所不由也」（同上）。雖然實行起來很難，但是君子一定要勉爲其難，實行寬征。《整庵存稿》還指出，士君子爲官一方不應只滿足於解決百姓急待解決的眼前問題，還

應想辦法采取措施，爲地方謀長遠利益，《送太守楊君之任寧國序》一文就是勉勵友人在這方面發揮自己的聰明才智的，作者說：「吾聞古之君子善於自用其才者，不徒取目前之事整辦而止，必將爲斯民久遠利益之計，誠爲斯民利益久遠之計，則惟恐其才之不多，經營顧慮之不周也」。《整庵存稿》豐富了儒家的民本思想。

三、向友人講述從政經驗。羅欽順以爲處理政事不能刻板，應該既要遵紀執法，又要合情合理，這就要發揮靈活性，既要有對國家，對人民負責的誠心，又要有妥善處理實際問題的才能。「才與誠合則時無不可爲者。蓋其通變宜民之慮，常有以和調於法制之中，截長補短以爲功，因高就下以爲利。」（《送太守曹君之任臨江序》）他以爲爲官者只要這樣做，在任何情況下都是可以有所作爲的。羅欽順還常常勸勉官吏中的後起之秀安心作地方官，要他們不要好高騖遠，要在實際事務中多磨煉自己。「夫登用賢才，固不得屑屑於資格，然試功之審者，乃所以養其望而服天下之心；而其人更歷既多，則於運大濟艱將沛然而無不利」（《送太守高君之任九江序》）。其致友人的信函大多是這一類勸人做好本份工作的文章。

四、在倫理思想方面，主張求學應以求仁爲首位。《韶州府重修廟學記》提出孔門教人以求仁爲第一義。作者認爲，求學就是學習怎樣做人，而人之所以爲人，就在於人有仁德。人的本性、經書的總旨、以至於萬事萬物無一不統於仁。「凡古聖賢經傳，其言累千萬計，無非所以發明是理。博學而慎擇之，審問而精思之，明諸心體之身，積之厚，而推之善，其仁至於不可勝用，然後爲學之成」。他以爲不以自己的實際行動來實行仁，只是空談仁義，而其內心充滿私欲，這種人是非常卑陋的。

五、在學術思想上，主張祖孔孟而宗程朱。羅欽順對王陽明批評朱熹及心學的空虛極爲不滿，說心學

家「往往脫略章句而注心玄妙，巧立宗旨而妄議先儒，又豈非所謂智者過之己乎！」（《萬安縣重修儒學記》）。因此他要求通過學習程朱理學來掌握孔孟之道，「舍程朱之說而欲求至於孔孟，與希升堂而閉之門者有以異乎？」（同上）。但是羅欽順與閉塞固陋的道學家不同，他主張士人應博學，「學校之教，大抵先經而後史，祖孔孟而宗程朱，至於諸子百家，則亦陳其力之所及而博觀焉，以考其是非得失之歸，而定夫取舍之極，務明其體以適諸用」（同上）。

羅欽順的哲學思想集中反映在《困知記》中，《整庵存稿》多爲其應酬之作中的精品。「雖意境稍涉平衍，而典雅醇正，猶未失成化以來舊格，詩雖近擊壤派，尚不至爲有韻之語錄，以抗行作者則不能，在講學諸家亦可云質有其文矣。」（《四庫全書總目·整庵存稿》）（施忠連）

明道編

〔明〕黃綰

《明道編》，今存六卷。明黃綰著。成於明嘉靖二十六年（一五四七）。此書卷數，據黃綰子黃承德在跋文中所說爲十二卷。但據黃綰學生林文相在序文中謂則是十卷。通行本有：明萬曆刻本、中華書局一九五九年出版的劉厚祜、張豈之校點本。

黃綰（約一四七七——約一五五一），字宗賢（一說字叔賢），號久庵，又號久翁、石龍，台州府黃巖（今屬浙江）人。以祖蔭入官，授後軍都事。歷任南京都察院經歷、南京工部員外郎、南京禮部尚書兼翰林院學士。爲學凡三變，初師謝鐸，宗程朱理學；繼師王陽明習心學；晚年思想又變，對理學和心學均取批評態度。從「天性人情之真」出發，反對王陽明「去欲」、「去七情」之說，認爲「情」與「欲」皆不能「去」。以宋儒爲禪，認爲「宋儒之學，其入門皆由於禪」，而「禪學益盛，實理益失」（《明道編》卷二）。又反對「正其誼不謀其利」的傳統思想，主張「利」、「義」并重，「二者皆不可輕」（《明道編》卷二）。在認識論上則肯定「非身履深歷不能知」（同上）。提出了「艮止、執中之學」，形成自己獨特的「聖人傳心之學」和「人心」與「道心」關係思想的觀點。著作另有《石龍集》等。事跡見《明史·黃綰傳》、《明儒學案》卷十三、容肇祖《王守仁的門人黃綰》（《燕京學報》第二十七集）等。

《明道編》是比較集中反映黃綰思想的一部著作。今存六卷。卷一以「艮止」開宗明義，以後幾卷從「艮止、執中之學」依次展次，討論關於「至善」心體的絕對性，關於學與思、格物與致知、有與無，以及批判爲學方法的「支離」與「空虛」，「利」與「義」的關係等等。全書本是黃綰平時的「日錄」和門人所記內容綜合而成，所以在風格上類似語錄體。除卷一論述比較連貫集中外，其他各卷大都一段討論一個問題。

《明道編》中所反映的哲學思想，主要可以歸納爲如下幾點：

一、「艮止、執中之學」。「艮止」出於《易·彖傳》，「執中」出於僞古文《尚書·大禹謨》。黃綰借用這兩個概念來闡述自己的心性之學，前者主要闡明他的「聖人傳心之學」，後者主要闡明他的「人心」與「道心」關係問題的思想。黃綰認爲：「伏羲、堯、舜以艮止、執中之學相傳。伏羲之學具於《易》、堯、舜之學具於《書》。

《易》之微言，莫要於艮止；《書》之要旨，莫大於執中。自是聖人相傳，率由是道。至仲尼出而大明厥輯，以知之止指心體，以致知示工夫，以格物示功效，以克己爲致知之實，以復禮爲格物之實，皆艮止、執中之正脈。當時惟顏、曾二子獨得其傳，再傳而得子思，又傳而得孟子，軻之沒而無傳矣。是以艮止之旨不明而失存心之要，執中之旨不明而失體道之要，故異端足以惑之，而伏羲、堯、舜之相傳者漸以湮淪。」(卷一)黃綰在《明道編》中具體論述爲什麼「知止之止指心體」，爲什麼「知止」就是「知其本」、就是把握住絕對的「心體」，以及「人心」、「道心」關係。

二、「格物致知」新解。黃綰在同程朱、陸王之學辯論的同時，對「格物致知」這個古老命題作了新的解釋。他說：「《大學》之要，在『致知在格物』一句。其云『致知』，乃格物工夫；其云『格物』，乃致知功效。『在』者，志也，志在於有功效；『致』者，思也，心之官則思，思則得之，不思則不得也；『格』者，法也，有典有則之謂也。先儒不明，乃以格物爲致知工夫，故以格物爲窮究事物之理，而不知有典有則之爲格物，所以求之於物，失之於外，支離破碎，而非聖人之學矣。今日君子，又不能明之，亦以格物爲致知工夫，故以格物爲格其非心，謂格其不正以歸於正，又謂夫子教顏子克己，工夫皆在格字上用，亦不知有典有則之爲格物，所以求之於心，失之於內，空虛放曠，而非聖人之學矣。」(卷二)黃綰的這個新解，既反對「外求於物」，又反對「內求於心」，而主張把二者調和起來，具有折衷的傾向。

三、「義、利皆不可輕」思想。黃綰認爲：「饑寒於人最難忍，至若父母妻子，尤人所難忍者，一日二日已不可堪，況於久乎？由此言之，則利不可輕矣。」「如父母之於子，則父母必不樂其子，子亦不樂其父母矣；夫必不樂其妻，妻亦不樂其夫矣。由此言之，則義豈可輕乎！」(卷二)從這裏，黃綰提出了「君子於此處之，

必當有道」的思想，即「義存利中」的原則，他說：「人之用財，固不可奢侈浪費，亦不可慳吝鄙嗇，人之生財，固不可孜孜爲利，亦不可矯激沽名，皆非君子之道。君子之道，辭受、取與視其義，治生、作務視其道。如此則守可以終身，教可以行於世，此聖人之道所以無弊也；反此，則弊有不可勝言者矣。」（同上）

四，對理學的批評。黃綰認爲，「宋儒之學，其入門皆由於釋。濂溪、明道、橫渠、象山則由於上乘，伊川、晦庵則由於下乘。雖曰聖學至守倡，然語焉而不詳，擇焉而不精者多矣。故至今日，釋說益盛，實理益失。」（卷一）與此同時，他又對王陽明的「致良知」、「親民」、「知行合一」等觀點也作了同樣尖銳的批評。他用「今日朋友」、「今日學者」、「今日君子」、「今日士友」等名稱來統稱王門後學，對他們的心學觀點作了具體的批評，這種批評貫穿全書，不具引。

《明道編》作爲明朝中期王學興盛之時所發出的不同聲音，在思想史上有其相當的意義和地位。學術界對此書反映的思想評價不同，有的認爲是具有近代啓蒙意義的「實學」思想，有的則認爲是王學內部的思想之爭。但共同的一點是都重視它的學術價值。

（徐洪興）

甘泉文集

〔明〕湛若水

《甘泉文集》，又名《湛甘泉集》、《湛甘泉先生文集》，三十二卷。明湛若水著。通行本有：明萬曆九年（一五八一）刻本、清康熙二十年（一六八一）刻本、同治五年（一八六六）刻本等。

湛若水（一四六六——一五六〇），字元明，號甘泉，增城（今屬廣東）人。從學於陳獻章，無意於科舉，以母命入南京國子監，登弘治十八年（一五〇五）進士第。選庶吉士，授翰林院編修，時王守仁在吏部講學，湛若水與相應和。奉母喪歸，築西樵講舍，士子來學者，先令習禮，然後聽講。嘉靖初，入朝，爲侍讀，不久遷南京祭酒，又爲禮部侍郎，歷南京禮、吏、兵三部尚書。平生足跡所至，必建書院以祀陳獻章。湛若水與王陽明友善，學術有許多相通之處，但又各立宗旨，相互辯論。王陽明說：「吾求友於天下，三十年來未見此人」，湛若水則言：某平生與陽明公同志，他年當與同作一傳矣」（卷七，《答王汝中兵曹》）。王陽明宗旨爲致良知，湛若水宗旨是隨處體認天理。湛若水論格物，指出王陽明之說有四不可，王陽明說隨處體認天理爲求之於外，兩家學說不能完全調和。著作另有《格物通》。《明史》卷二八三、《明儒學案》卷三十七有傳。

《甘泉文集》是湛若水的文集。卷一，樵語；卷二，新論，卷三，雍語；卷四，知新後語；卷五，二業合一訓；卷六，大科訓規；卷七，書信；卷八、卷九，新泉問辨錄、新泉問辨續錄；卷十、卷十一，問疑錄、問疑續錄；卷十二，金陵問答；卷十三金台問答；卷十四、卷十五，書問；卷十六，古樂經傳或問；卷十七，序；卷十八，記；卷十九，章疏；卷二十，講章；卷二十一，雜著；卷二十二，約言；卷二十三，語錄；卷二十四楊子折衷略；卷二十五，非老子略；卷二十六、卷二十七，詩；卷二十八，歸去紀行略；卷二十九，嶽遊紀行略；卷三十，祭文；卷三十一，墓志銘、表；卷三十二，外集，收羅洪先所撰的湛若水墓表，以及洪垣所撰的湛若水墓志銘。

全書的思想內容主要有以下幾方面：

一、天地無內外、心亦無內外。湛若水以心爲天地萬物的本體，說「心也者，包乎天地萬物之外而貫乎天地萬物之中者也，中外非二也」（卷二十一，《心性圖說》）。他以爲心雖在胸腔中，但心體廣大而無內外，可包容萬事萬物以及萬理於一心，由此可說心不止在胸腔中，「聖人之學皆是心學，所謂心者非偏指腔子裏方寸內與事爲對者也，無事而非心也」（卷二十三，《語錄》）。他不滿意王陽明的良知說，以爲它只講內而不講外，申明「吾之所謂心者，體萬物而不遺者也，故無內外」（卷七，《答楊少默》）。指出，如若將心完全視爲內在的東西，而將天地萬物當成純粹外在的事物，這樣就會極大地低估心體的作用。

二、隨處體認天理。作者指出，體認天理是學習的根本目的，「學無難易，要在察見天理，知天之所爲如是，涵養變化氣質，以至光大爾，非杜撰以相罔也」（卷七，《寄王純甫》）。體認天理應是士人終身時時刻刻致力的大事，一點也不能懈怠。「天理是一大頭腦，千聖千賢，共此頭腦，終日終身，只是此一大事，更無

別事。立志者，立乎此而已，體認是工夫，以求得乎此者，煎銷習心，以去其害此者」（卷二十三，《語錄》）。他把《大學》所說的「格物」、「致知」都解釋爲體認天理。提出天理即是心得中正，「看得盡好，不增不減，不輕不重，不前不却，便是中正。心中正時，天理自見」（同上）。湛若水所說的天理即是心體、本體，是至善的，他所謂的隨處體認天理，是說心與事應，「隨心隨意隨身隨家隨國隨天下，蓋隨其所寂所感時耳」（卷七，《答陽明論格物》）。針對王陽明批評他的隨處體認天理之說爲「求之於外」的責難，他指出，「體認天理云者，兼知行合內外言之也。天理無內外也」（同上），認爲人與天地萬物一體，宇宙內即與人不是二物，說隨時體認天理爲求之於外是沒有根據的。

三、敬上用功。湛若水指出，士人不論是獨處，還是讀書、應酬，都要做到執事敬，「執事敬，最是切要，徹上徹下，一了百了，致知涵養，此其地也」（卷七，《答鄧贍兄弟》）。他認爲格物致知不能與主敬相分離，兩者相結合，才能真正把握聖人之道。「涵養須用敬，進學在致知，如車兩輪。夫車兩輪同一車也，行則俱行，豈容有二？」（《答陳惟浚》）指出，執事敬則能使心有主，從而從根本上防止邪念的萌生，「心存則有主，有主則物不入，不入則血氣矜忿窒礙之病，皆不爲之害矣。大抵至緊要處，在執事敬一句，若能於此得力，如樹根着土，則風雨雷霆，莫非發生」（同上）。根據他的說法，只要心有主，無論從事何事，都可致力涵養，種種「血氣矜忿窒礙」都能逐漸自行消融。

四、知行并進。湛若水把行視爲學的一個基本環節，提出不能把知行相混同，但要把兩者結合起來，說：「夫學不過知行，知行不可離」（卷七，《答顧箬溪》）。他强調格物致知後，必須將認識付諸行，而隨處體認天理則能做到知行并進。「《中庸》必先學問思辨，而後篤行。《論語》先博文而後約禮。……若僕之愚見，則於聖

賢常格內尋下手，庶有自得處。故隨處體認天理而涵養之，則知行并進矣」(同上)。因此他反對主靜說，指出古聖人論學未有以靜爲言者，以靜爲言都屬禪學，「故孔門之教，皆欲事上求仁，動靜着力。何者？靜不可以致力，才致力，即已非靜矣」(卷七，《答余督學》)。他强調要「應事以親民」，他以爲靜坐是不能做到這一點。

湛若水的思想與王陽明的學說一樣，都是從陳獻章哲學發展而來，雖與王陽明的哲學不同，都豐富、發展了心學的理論。湛若水的門人雖不及王陽明之盛，但也爲數衆多，明清之際著名學者黃宗羲說：「其後源遠流長，王氏之外，名湛氏學者，至今不絕，即未必仍其宗旨，而淵源不可沒也」(《明儒學案·甘泉學案一·卷首》)。 (施忠連)

格物通

〔明〕湛若水

《格物通》，一百卷。明湛若水編撰。成於明嘉靖七年(一五二八)。通行本有：清乾隆三十年(一七六五)《四庫全書》本、同治五年(一八六六)資政堂本等。

明嘉靖四年(一五二五)聖旨命文臣將經書和歷代史書中有關帝王道德和理政的內容摘錄下來，逐日進覽。湛若水仿宋真德秀的《大學衍義》和明邱濬的《大學衍義補》體例，摘錄五經、諸子、史書及明聖祖聖

宗格言大訓等著作的文字，加以疏解，編成此書，上於朝廷。《大學衍義補》多徵舊事以爲法戒之資，此書多引前言以爲講習之助。湛若水說編此書的目的是「明聖學」（《自序》）。他解釋書名說：「宋儒程頤曰：『格者，至也，物者，理也』。至其理乃格物也」。「通」有四義：「有總括之義焉，有疏通之義焉，有貫穿之義焉，有感悟之義焉」（同上）。湛若水根據《大學》提出，格物乃誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下之本，是「始用功之要，聖人之學通在於格物矣」（同上）。於是將全書分誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下六大類，而以格物統貫之。

一、誠意格，十七卷。其中，審幾二卷，立志二卷，謀慮二卷，感應二卷，儆戒四卷，敬天二卷，敬祖考一卷，畏民二卷。

二、正心格，三卷。不分子目。

三、修身格，九卷。其中，正威儀二卷，慎言語三卷，進德業四卷。

四、齊家格，十三卷。其中，謹妃匹二卷，正嫡庶二卷，事親長二卷，養太子二卷，嚴內外二卷，恤孤幼一卷，御臣妾二卷。

五、治國格，十四卷。其中，事君使臣三卷，立教興化三卷，事長慈幼一卷，使衆臨民一卷，正朝廷二卷，正百官二卷，正萬民二卷。

六、平天下格，四十四卷。其中，公好惡一卷，學校五卷，舉措四卷，課功二卷，任相三卷，任將三卷，六官二卷，修虞衡二卷，抑浮末三卷，飭百工一卷，屯田二卷，馬政一卷，漕運一卷，勸課一卷，禁奪時一卷，省國費四卷，慎賞賜二卷，蠲租一卷，薄斂兩卷，恤窮四卷。

湛若水是心學家，他在每卷的卷首大義、篇目小序和引文後的按語中從心學家的立場闡述他關於治國理政的思想。他的政治、倫理思想的核心是以治心爲萬事之本。他說：「帝王之治本乎道，而道德之懿存乎心，心無事而不包，事無一事而非道，惟心有所蔽則道不見，如鑑有所塵則弗照，故聖帝明王必先務學，而修道講學皆以治心，將達諸事業而成其治化焉」（卷首，《表》）。因此，《格物通》提出人主一心爲萬事之源，君主「苟欲正紀綱以正朝廷而不先正此心以立其本，則枝葉雖茂本根已蹶，形體雖安命脈以危」（卷五十一，《正朝廷》）上。《格物通》中的疏解、評論的文字大都是結合治國之事講如何治心，其內容大致有以下幾點：

一、治心即培養仁心，因此萬事以仁爲本。「仁心生則樂矣，樂有諸己則安矣，安則不息矣，不息則天在我矣，天在我則妙萬物神矣」（卷十八，《正心》上）。

二、君主要有惕厲之心。「無所警則逸豫之心勝，此天理人欲相勝之幾，而國家安危治亂之決也。」（卷十二，《儆戒》四）

三、禮義、教化可以感人之心。紀綱法度出乎上佈乎下，民畏其威而不敢犯，并非不能正邪禁惡，然而明禮義、善於教化者則使民感之於內，「民愛其德而不忍犯也」（卷五十九，《學校》二）。同樣，善於治事理財可以得到許多稅賦，但未必得其心，如善教則以誠感人，「民心得矣，而財亦不能外矣」（同上）。

四、以愛人之心省國費。湛若水說，寬一役則得一人之安，薄一斂則民享一分之食，「民安而國亦安矣」（卷九十一，《省國費》四），因此他要求省去國家、朝廷不必要的開支。「苟有公心，何所不至，雖博施濟衆，亦由此心擴充之爾。故由理國之財之心以爲理民之財之心，財民財足而國用足矣」（卷九十六，《薄斂》下）。

《格物通》對儒家政治學說没有提出新的理論，但它分類編排關於治國的理論、原則、經驗教訓及有關規定，爲帝王學習儒家政治學說和倫理思想提供了方便。（施忠連）

困辨録

〔明〕聶豹

《困辨録》，八卷。明聶豹著。明嘉靖二十六年（一五四七）入詔獄時作。收入《雙江文集》。《明儒學案》有節録。

聶豹（一四八七——一五六三），字文蔚，號雙江，永豐（今屬江西）人。正德十二年（一五一七）進士，除華亭知縣。嘉靖初年召拜御史，巡按福建，後爲蘇州知府，平陽知府，升陝西按察司副使。爲輔臣夏言所惡，以在平陽吞没公家財物罪下獄，踰年得出。後召爲巡撫薊州右僉都御史，轉兵部侍郎，協理京營戎政，不久升爲兵部尚書，累以澂功加至太子少傅。東南倭亂加劇，聶豹無所謀劃，奏疏觸帝怒，被降俸，終以老疾致仕。聶豹好王守仁良知之説，巡按福建過越拜訪王守仁，與辯難，心益服。官蘇州時聞王守仁歿，設靈位哭，北面再拜，自稱門生。學術主張以「洗心退藏爲主，虛寂未發爲要」（《雙江論學書》），與來學者立靜坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。著作編爲《雙江文集》。《明史》卷二〇二、《明儒學案》卷十七有傳。

《困辨録》是一部論述精神修養的著作。全書分爲八篇：《辨中》、《辨易》、《辨心》、《辨素》、《辨過》、《辨仁》、《辨神》、《辨誠》。所論述的主要內容有：

一、中是道心之本體。作者指出，此中爲心體未發之中，「未發之中，太極也」（《辨神》），認爲心體的根本特徵即爲中，人一失本體，便發而不中。强調中即和，「有未發之中，便有發而中節之和」，因此，「中也者，和也，言中即和也。致中而和出矣」（《辨中》），而過與不及都是惡。聶豹反對將中的概念凝固化，指出中無定體，應該根據實際情況，靈活地決定中的內容。甚至提出，被孟子視爲無父，無君的兼愛、爲我在一定的條件下也可爲中：「子莫執中，蓋欲擇爲我、兼愛之中而執之，而不知爲我，兼愛皆中也。時當爲我，則中在楊子；陋巷閉户，顏子是也；時當兼愛，則中在墨子；過門不入，禹是也」（《辨誠》）。他以爲，實際情況經常在變化，如執守一端，必定不中，必定違背道。

二、主靜。作者以爲精神修養的工夫全在於主靜，靜即爲未發之中，主靜即能止於至善，寂然不動，隨感而應，處事無不當。他說：「寂然不動，中涵太虛，先天也。千變萬化，皆由此出，可以合德、合明、合序、合吉凶，故曰「天弗違」。觸之而動，感而後應，後天也。何思何慮，遂通而順應之，故曰「奉天時」，言人力一毫不與也」（《辨易》）。還提出，主靜必須無欲，無論是周敦頤言靜，還是二程言敬，都是爲提倡無欲，「由無欲入者，有所持循，久則內外齋莊，自無不靜，若入頭便主靜，惟上根者能之」。認爲人們攻擊主靜爲禪學完全沒有道理，「近世學者猖狂自恣，往往以主靜爲禪學，主敬爲迂學，哀哉！」（《辨中》）。

三、道心之發不可雜以人爲。他說：「天理是本體，自然流行，知平旦之好惡，孩提之愛敬，孺子入井之怵惕惻隱，不假些子幫助」（《辨誠》）。又將人爲稱作「思議」，說：「感應神化，才涉思議，便是憧憧。如憧

憧，則入於私意，其去未發之中，何啻千里！」（《辨中》）人們隨感而應，精神生氣勃勃，「鳶飛魚躍，渾是率性，全無一毫意必！」（《辨心》）。又指出天理的自然流行是由於心是生生不已的，「天地以生物爲心，人得之而爲人之心。生生不已，故感於父子則爲孝慈，感於昆弟則爲友恭。故凡修道，一涉於營欲謀爲，而不出於生生自然之機者，皆不可以言仁」（《辨過》）。認爲要激發人心之生生自然之機，就要集義，「集猶斂集也，退藏於密，以敎萬化之源，由是感而遂通，沛然莫之能御，猶草木之有生意也」（《辨素》）。聶豹指出天理自然流行不僅顯示了人們行道之內在動力，而且說明了人們的思想不能拘於一端。「自堯、舜之學不明，往往以中涉事爲，若將隨事隨處，精察而固執之，以求所謂當然之節，而不知瞬息萬變，一毫思慮營欲着不得，是謂『後天而奉天時』」（《辨誠》）。

《困辨錄》提出的思想在學者中間引起了爭論，不僅王陽明不贊成聶豹專言「勿忘勿助之功」，而且當時學者王畿、黃弘綱、陳九川、鄒守益、劉文敏等人也各致難端，聶豹一一申辨，唯有羅洪先觀點與之相合，羅洪先說：「雙江所言，真是霹靂手段，許多英雄瞞昧，被他一口道著，如康莊大道，更無可疑」（《明儒學案·江右王門學案二》）。黃宗羲認爲聶豹主靜之說不同於禪學，也不與王陽明致良知說根本衝突。

有關《困辨錄》的研究，見清黃宗羲的《明儒學案》卷十七等。（施忠連）

問辨録

〔明〕高拱

《問辨録》，十卷。明高拱著。後收入《高文襄公集》，有《四庫全書》本。

高拱（一五一二——一五七八），字肅卿，號中玄，河南新鄭人。嘉靖進士，嘉靖末以徐階薦入閣。後與徐階爭權，稱病辭官。隆慶三年（一五六九）再起，爲首輔，兼領吏部。政治上反對「偷安自便」，主張「修舉務實」，時稱「救時宰相」。穆宗死後，被張居正以專權之罪罷去官職。學術上主張理論應「救時」、「致用」，提倡務實學風，反對「空寂寡實之學」（《政府書答》），認爲天人感應說和災異說「必不可信，是術家者流幻妄之說」（《春秋正旨》）。還提出，一種認識必待驗證而後知其是非，說：「金必火而後知其精與不精，刀必割而後知其利與不利」（《本語》卷二）。著作編爲《高文襄公集》，另有《防邊記事》等。《明史》卷二一三有傳。

《問辨録》是一部用問答體形式寫成的批評朱熹《四書章句集注》的著作。卷一關於《大學》，卷二關於《中庸》，卷三至卷八關於《論語》，卷九、卷十關於《孟子》。作者多方面地批評朱熹，既針對朱熹哲學、倫理學上的根本觀點，又指責他對四書的解釋往往破碎支離、畫蛇添足，不能準確地表達孔孟的原意。通過批

判，作者表達了自己的哲學思想和對四書的理解。

全書的主要內容如下：

一、批評朱熹分理與氣爲二的理論，指出理氣不可分。作者以爲朱熹所謂「理屬精純，氣或偏駁」之說不能成立，因爲如此就將理氣分而爲二，作者問：「精純之理緣何而有偏駁之氣」？（卷八）他提出：「氣具夫理，氣即是理，理具於氣，理即是氣，原非二物，不可以分也」（同上），又說「氣聚則理聚，與生俱生，氣散則理散，與死俱死」（同上）。

二、指出程朱人性論中的謬誤。作者着重批判二程、朱熹的一個基本觀點，即「性即理」說。他認爲理是世界的法則，是指條理，爲人與萬物所共有，而性則是人的本質，是事物所沒有的，不能將這兩個概念加以等同。「理者，脈絡微密、條派分明之謂。天下之理，皆理也，而性字從生從心，則人心所具之生理也」。（卷二）。又指出，性與理的不同還在於性是主觀的，理是客觀的，「性乃定名，理爲虛位，性含靈而能應，理具體而無爲，性存郛廓之中，厥惟恒秉，理隨事物而在，各有不同。謂性即理，未敢以爲然也」（同上）。高拱認爲，如果把性與理兩個概念等同起來，就會導致一係列理論錯誤，如混淆人之性與動物之性，甚至以爲無生命的物體也有道德品質。朱熹曾說「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，於是人物之生各得所賦之理以爲健順五常之德，所謂性也」，高拱以爲朱熹這句話就存在這方面的問題。他指出，人有人之性，物有物之性，「豈以人之性猶牛之性、牛之性猶犬之性與？」（同上）。天地之間惟萬物，凡草、木、土、石都是物，如若照朱熹所說「人物之生各得所賦之理以爲健順五常之德」，那末，「則不知草、木、瓦、石其健順五常之德若何？」（同上）

三、指出朱熹對四書中的一些用語、名詞概念解釋不當。如《中庸》第十三章說「道不遠人」，朱熹解釋說「道者，率性而已，固衆人之所能知能行者也，故常不遠於人」。朱熹常常將天理與人情對立起來，因此論道總是言性不言情，高拱對此解釋不滿，說：朱熹此說「未妥」，他以爲「天理不外於人情，若遠人情以爲天理，則非所以爲天理也」（同上）。《論語·八佾》有一段孔子論韶樂的話，孔子說韶樂「盡美矣，又盡善矣」，朱熹解釋說：「美者，聲容之盛。善者，美之實也」。高拱以爲說美爲「聲音之盛」是可以的，但是以「美之實」釋善則不當，因爲朱熹仍未說清善的含義及美與善的關係，有盡善者，有未盡善者，而何以皆盡善爾？豈其實不然而著見乃皆然乎？」（卷三）以此說明朱熹的解釋不通。此外，高拱還揭露朱熹的一些用語中的錯誤。朱熹稱普通百姓爲「夫婦愚不肖」，《問辨錄》指出：「堯、舜、周、孔亦皆夫婦，夫婦何以愚？何以不肖？蓋古人言人之微者，必曰匹夫匹婦」（卷二），諸如此類的文字多能揭朱熹書中之疵。

《四書章句集注》是解釋孔孟之書的權威著作，是明朝科舉考試的依據，是當時士人必讀之書，雖可助讀書人理解四書，但也束縛了士人的思想。《問辨錄》敢於對之質疑、批評，表現了作者巨大的理論勇氣，也有助於破除對朱熹的迷信心理；其中許多議論能擊中朱熹理論的要害，啓發士人靈明。因此，《四庫全書總目》評論《問辨錄》時，肯定了書中許多說法「皆確有所見，是以備參考而廣見聞」。（施忠連）

何心隱集

〔明〕何心隱

《何心隱集》，原名《何心隱先生爨桐集》，四卷五十九篇。明末何心隱著。明天啓五年（一六二五），張宿詮訂初刻，但流傳很少。一九六〇年中華書局以張宿刻本爲底本，參校《梁夫山遺集》抄本，又彙編入有關附録、傳記、序跋、祭文等參考資料，出版《何心隱集》。一九八一年十一月再出校訂版。

何心隱（一五一七——一五七九），本姓梁，名汝元，字柱乾，號夫山。江西吉安府永豐縣人。自幼天資聰慧，「少補諸生」，三十歲時赴郡試，中第一名。後從顔山農學，「聞心齋（王艮）立本之旨」，遂棄科舉。嘉靖三十二年（一五五三）至嘉靖三十八年（一五五九），「捐千金，購義田，儲公廩」在家鄉創辦「聚和堂」，自理一族之政，冠、婚、喪、祭、賦、役，一切通其有無。因寫信譏刺縣令，遭捕入獄，判絞罪。經友人營救出獄，從此專意聚徒講學。未久，因與藍道行以計使嚴嵩罷相，得罪當道，故易姓改名，避難遊講。爲泰州學派代表之一。萬曆七年（一五七九），張居正反對聚徒講學，詔毁天下書院。而何心隱爲文力主「必學必講」。是年，遭南安朱心學逮捕。後遇解。由南昌轉押至武昌，慘遭湖廣撫臣王之垣杖殺。事跡見李贄《焚書·爲黄安二上人三首之一（大孝）》、鄒元標《梁夫山傳》、黄宗羲《明儒學案·泰州學案序》以及《省志·本

傳》、《縣志・本傳》等。

《何心隱集》卷一，收《原學原講》一篇，卷二，收《原人》《仁義》《師說》《論友》《語會》等十六篇；卷三，收《鄧自齋說》《精析心髓匡廓以辯孔子之於正印》《辯無父無君非弒父弒君》等十六篇；卷四，收《原避遭》《遺言孝感》《上祁門姚大尹書》等二十六篇。另有《補遺》，收《上沿途經解衙門書》《上湖西道吳分巡書》二篇。「附錄」載有李贄、鄒元標、黃宗羲等撰的何心隱傳記；顧憲成、陳際泰等爲之序跋；周良相、程學博著的祭文；沈德符、陳士業以及耿定向等有關何氏的記載等資料。書前有近人容肇祖《何心隱集序》、明張宿《刻何心隱曩桐集叙》、明李贄《何心隱論》。

《何心隱集》所反映作者的哲學觀點主要是：

一、天地與人同爲本原。認爲天地即乾坤，人即仁，二者互爲本原，無分先後。「然仁則人也，有乾坤而乃有也，而乃有仁也。而乾坤奚原於仁其原耶？惟乾惟坤，而不有天地，則不有乾坤矣。惟天惟地，而不有人，則不有天地矣。惟人而不有仁，則不有人矣。人且不有矣，又奚有人而聖，以則物而神，若《圖》若《書》，於河洛，於天地，於乾坤，而《易》而《範》，相統相傳，其學其講，又於仁而仁其人耶？」

二、天地與人、乾坤與仁具統一於「太極」。認爲「有乾坤而乃有人」「而乃有仁」，此乃「萬物一體」，此體即是「太極」。「夫人，則天地心也。而仁，則人心也。心，則太極也。太極之所生者，兩儀也。而乾乎其乾，坤乎其坤者，非乾坤其儀而兩耶？兩儀之所生者，四象也。而乾乎其乾、坤乎其坤者，非乾坤其象而四耶？四象之所生者，八卦也。而乾乎其乾、坤乎其坤者，非乾坤其卦而八耶？是故卦而八者，莫非象之四而四也；象而四者，莫非儀之兩而兩也。儀而兩者，莫非極之太而太也。太者大也，大莫大於仁，而太乎其極

也。」可見，最終還是以「心」作爲宇宙之本原。

三、貌言視聽思五者認識次序。認爲人們在接觸事物之過程中，必有一定程序。「是故叙事而必叙貌於第一事者，必以人生適初即有倮倮其形爾，是已人其形於其其貌也，而事又統於其貌也。……要之，事而一、而二、而三、而四以終者，終於五也。又要之，事而貌、而言、而視、而聽以終者，終於思也。」把人的有貌有言有視有聽有思，看到是統一的，這是正確的；但又以爲言與思是割裂的，則是錯誤觀點。

四、君臣友朋，相爲表裏。認爲「仁」不僅是親自己的親人，而要親一切人，「凡有血氣之莫不親」，義不僅尊賢，而是要尊一切人，「凡有血氣之莫不尊」。依此出發，而提出「君臣友朋，相爲表裏」的命題。「君臣之道，不有友朋設教於下，不明，友朋之道，不有君臣出政於上，不行。行以行道於當時，明以明道於萬世，非表裏而何？」「夫父子、昆弟、夫婦，固天下之達道也，而難統乎天下。……惟友朋以聚天下之英才，以仁設教，而天下自歸仁矣。天下非統於友朋而何？」

五、君主臣民均須「寡欲盡性」。認爲聲、色、臭味、安逸之欲，是人之本性，是不能禁絕的。「聲、色、臭味、安逸……盡乎其性於命之至焉者也。」「性而味，性而色，性而聲，性而安逸，性也。乘乎其欲者也。而命則爲之御焉。……凡欲所欲而若有發，發以中也，自不偏乎欲於欲之多也，非寡欲乎？寡欲，以盡性也。」而君臣、聖賢也應寡欲，「與百姓同欲。」在《聚和老老文》有：「欲貨色，欲也。欲聚和，欲也。……昔公劉雖欲貨，然欲與百姓同欲，以篤前烈，以育欲也。太王雖欲色，亦欲與百姓同欲，以基王績，以育欲也。」引《孟子》公劉與太王的故事，借以强調君主聖賢必須「與百姓同欲」，這有一定的進步性

總之，何心隱作爲我國十六世紀的「異端」思想家，敢於向封建統治權威作不屈的鬥爭，因此遭到封建

統治階級的陷害，其人是值得紀念的，其書所闡發的思想亦是有重要的歷史意義的。（胡　嘯）

張太岳全集

〔明〕張居正

《張太岳集》，又名《張文忠公全集》，四十六卷。明張居正著。由其子張嗣修於萬曆二十年（一五九二）輯成。通行本有：明萬曆年間鄧氏刊本（增《行實》一卷）、陶文毅刊本（再增《原序》一卷）、一九三五年商務印書館《萬有文庫》本（將原編的詩、文、書牘、奏疏順序改爲奏疏、書牘、文、詩）。

張居正（一五二五——一五八二），字叔大，號太岳，江陵（今屬湖北）人。嘉靖二十六年（一五四七）中進士，被授予翰林編修，曾潛心研究歷代典章制度。處事果敢，頗有城府，歷任右中允、主管國子司事及太子官署的事務、侍裕邸侍讀等職。穆宗即位後，任禮部右侍郎兼翰林院學士、吏部左侍郎兼東閣大學士、禮部尚書兼武英殿大學士、吏部尚書等職。神宗即位，升任首輔，達到一生政治生涯的頂峯。在這一時期，他進行了大刀闊斧的改革。尊主權，課吏職，信賞罰，統一號令。以考成法來限制官吏，清除了一批不聽調遣的官吏，任用和提拔很多下級官員。整頓田賦，丈量田地，以解決財政危機；推廣一條鞭法，把各種徭役併入田賦，統一征收。到萬曆十年（一五八二年），改革取得了很大的成效，國力大大增加。但也招致很多人

的忌恨。其著述有《書經直解》、《張太岳文集》、《太岳雜著》、《帝鑑圖說》等。生平見《明史》卷二一五《張居正傳》、《大泌山房集》卷二十七、《條麓堂集》卷十九、《張太岳文集》卷四十七、《余文敏公集》卷十三、《支華平集》卷十五、《妙遠堂文霜集》卷十九，以及近人朱東潤《張居正大傳》、楊鐸《張江陵年譜》等。

《張太岳集》彙集了張居正被譴後未逸的作品，計有奏疏十三卷，書牘十五卷，文集十一卷，詩六卷，女試直解一卷。這些作品占作者全部作品的十分之八，而少年時代所作全逸。所有這些，集中體現了張居正注重社會實務的思想和改革主張，有沈鯉序、呂坤序、馬啓圖詩跋、高以儉跋。

《張太岳集》的主要內容是關於經世治國的思想。早在青年時代，他就看到政治現實的積弊，從政後指出「宗室驕恣，庶官瘝曠，吏治因循，邊備未修，財用大匱」卷十五（《論時政疏》）。因而，提出君主必須勵精圖治，廣開獻納之明，親近輔弼之佐，否則國家政治則將病入膏肓，就無可挽救了。到隆慶二年（一五六九）又有《陳六事疏》。提出勵精圖治，最先要做的六大急務：一首議論，二振綱紀，三重詔令，四核名實，五固邦本，六飭武備。

爲實現這些方針大略，張居正提出：一、稽查章奏，隨事考成。他說，「蓋天下之事，不難於立法，而難於法之必行」，「若徇事而不考其終，興事而不加屢省，上無綜核之明，人懷苟且之念」（卷三八）因而每件公事的擬辦計劃都要交內閣備查，完成一件，注銷一件，隨時稽查，實行臨督，以提高辦事效率。二、建立進職官書屏，使得「一時官員賢否，舉莫逃於聖鑒之下。不惟提綱挈要，便於觀覽，且使居官守職者，皆知其名掌在朝廷左右」，而使他們能競競業業，「爭自淬勵以求，不敢爲非」（卷三八）。三、整頓田賦，以解決國家財政危機。他在《答應天巡撫宋陽山論均糧足民》中說，賄政之弊易治，而始息之弊難治，豪强富室不交田賦，吏胥

民膏以媚權門，致使國民匱窮，都是姑息之弊而致，所以必須「杜絕賄門，痛懲貪墨，所以救賄政之弊也，查刷宿弊，清理逋欠，嚴治侵漁攬納之奸，所以砭姑息之政也」（卷二六）。用徵賦數額作爲官吏考成的一個重要標準。實行清丈田地，限三年完成。四、推廣一條鞭法。即把各種徭役併入田賦，改折銀兩，以田苗爲核算單位，統一徵收。

作者認爲，治國之本在振紀綱，治國猶如理身，身體最重要的是元氣，「元氣欲固，神氣欲揚」（卷二五）。治國也是一樣，要培植國家的元氣，這元氣主要在紀綱，國家的法紀和號令要令行禁止，氣才能揚，否則「紀綱之不振，故元氣日耗，神氣日索」。他反對空談心性，提倡經世致用。在《答文宗謝道長》中，他說，「近來俗尚澆漓，士鮮實學，南畿多士之區，首化之也，惟公加意一振之。」這裏所說的「實學」，就是指儒家傳統的內聖外王之學。而內聖必須落到實處，否則就是空談。

《張太岳集》是研究明代中期政治和經濟的重要資料，它對於清初學風的轉變也有一定的作用。

有關的研究著作有：朱東潤《張居正大傳》、《嘉靖以來首輔傳》卷七有關章節。（朱　鋒）

焚書

〔明〕李贄

《焚書》，又稱《李氏焚書》，六卷。明李贄著。因「所言頗切近世學者膏肓，既中其痼疾，則必欲殺我矣，故欲焚之，言當焚而棄之，不可留也。」（《焚書·自序》）而得名。明萬曆十八年（一五九〇）初刻，萬曆二十八年（一六〇〇）重刻。萬曆三十年（一六〇二）、天啓五年（一六二五）兩度被禁毁，直至清乾隆年間，仍列爲禁書。中華書局於一九六一年據清末《國粹叢書》本校勘出版單行本，一九七五年又將其與《續焚書》合編出版。

李贄（一五二七——一六〇二），號卓吾，又號宏甫，別號溫陵居士。泉州晉江（今福建晉江）人。明嘉靖三十一年（一五五二），中福建鄉試舉人。三十歲任河南輝縣教諭。以後做了二十年小官。其間，讀了王陽明的著作，見過王陽明的弟子王畿和泰州學派的羅汝芳，并拜王艮的兒子王襞爲師。萬曆五年（一五七七），任雲南姚安府知府，結識了一些和尚，「簿書有隙，即與參論虛玄」（袁中道《李溫陵傳》）。三年後辭官。九年（一五八一），攜家往黃安耿定理家，教授耿家子弟。十二年（一五八四），耿定理死，因與耿定理的哥哥耿定向不合，於十三年（一五八五）三月移居麻城龍潭湖上的芝佛院，讀書、講學近二十年。耿定向是黃安

紳士、朝廷大官，當其好友何心隱受張居正迫害下獄時，他見死不救，以至何心隱被害。李贄對此大爲不滿，曾多次以書信揭露，并編入《焚書》於十八年（一五九〇）發表。爲此得罪耿定向而屢受迫害，終於三十年（一六〇二）逮捕下獄。在獄中仍不屈服，三月十五日用剃刀自刎，次日死。著作尚有：《續焚書》、《藏書》、《續藏書》等。事跡見袁中道《珂雪齋近集·李溫陵傳》。

《焚書》是李贄的詩文集，收録了他的書信、雜著、史論和詩歌，反映了他的哲學思想，也表達了他對「近世學者」即道學家及其所尊奉的孔孟之道的批評。其中卷一、卷二爲《書答》，卷三、卷四爲《雜著》，卷五爲《讀史》，卷六爲詩歌。書首有李贄的《自序》，焦竑的《李氏焚書序》，袁中道的《李溫陵傳》。書末有黃節的《李氏焚書跋》。

在宇宙觀上，李贄受王陽明心學及佛學的影響，有唯心論的傾向。他說：「吾之色身泊外而山河，遍而大地，并所見之太虛空等，皆是吾妙明真心中一點物相耳。」（卷四，《解經文》）但也有唯物論的因素，認爲正象人是夫婦所生的那樣，萬物也是天地所生的。「天地一夫婦也，是故有天地然後有萬物。」（卷三，《夫婦論》）天地之始，只是「陰陽二氣」，并無所謂「一」、「理」和「太極」，「夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命，初無所謂一與理也，而何太極之有」？（同上）他認爲老子的「一能生二」，宋儒的「理能生氣，太極能生兩儀」，只是「妄言」。（同上）他的結論是：「故吾究物始，而見夫婦之爲造端也。是故但言夫婦二者而已，更不言一，亦不言理。一尚不言，而況言無！無尚不言，而況言無無！何也？恐天下惑也。夫惟『多言數窮』而反以滋人之惑，則不如相忘於無言，而但與天地人物，共造端於夫婦之間，於焉食息，於焉語語已矣」。（同上）

在人性論上，李贄提倡「童心」。什麼是童心呢？「夫童心者，真心也」，「絶假純真，最初一念之本心也」。

（卷三，《童心說》）他認爲童心是不可失的，「若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人；人而非真，全不復有初矣」。（同上）人爲什麼會失掉童心呢？他認爲是由於「道理聞見」，「蓋方其始也，有聞見從耳目而入，而以爲主於其內，而童心失；其長也，有道理從聞見而入，而以爲主於其內，而童心失；其久也，道理聞見，日以益多，則所知所覺日以益廣，於是焉又知美名之可好也，而務欲以揚之，而童心失；知不美之名之可醜也，而務欲以掩之，而童心失」。而「道理聞見，皆自多讀書識義理而來」。（同上）失掉童心的結果是：「童心既障，於是發而爲言語，則言語不由衷，見而爲政事，則政事無根柢；著而爲文辭，則文辭不能達」，甚至「欲求一句有德之言，卒不可得。」（同上）既然失掉童心，那末世界就成了假人的世界，「以假人言假言而事假事、文假文」，「蓋其人既假，則無所不假矣。由是而以假言與假人言，則假人喜；以假事與假人道，則假人喜；以假人與假人談，則假人喜，，無所不假，則無所不喜。」（同上）李贄認爲：「天下之至文，未有不出於童心焉者也」，而「六經語孟」決不是「童心之言」，只是「道學之口實，假人之淵藪也。」（同上）因爲「六經語孟，非其史官過爲褒崇之詞，則其臣子極爲贊美之語；又不然，則其迂闊門徒、懵懂弟子記憶師說，有頭無尾，得前遺後，隨其所見，筆之於書」，其中「大半非聖人之言」，即使是聖人之言，也不能認爲是「萬世之至論」，因爲聖人也是「因病發藥，隨時處方。」（同上）這是從童心說引出的反道學思想，矛頭直指六經語孟。

李贄思想的特點是對道學乃至孔子的批評。李贄在政治上主張「無爲」，「至道無爲，至治無聲，至教無言」。（卷三，《送鄭大姚序》）他所說的的「無爲」是反對統治者和道學家對人民過多的干涉，「夫天下之人得所也久矣，所以不得所者，貪暴者擾之而『仁者』害之也。『仁者』以天下之失所也而憂之，而汲汲焉欲貽之以得所之域，於是有德禮以格其心，有政刑以繫其四體，而人始大失所矣。」（卷一，《答耿中丞》）但他在人事

上却主張「有爲」。人要有爲，就不能以孔子之是非爲是非。「夫天生一人，自有一人之用，不待取結於孔子而後足也。若必待取給於孔子，則千古以前無孔子，終不得爲人乎？」(同上)因此他說：「仲尼雖聖，效之則爲顰，學之則爲步，醜婦之賤態。」(卷三，《何心隱論》)人要有爲，就只能以吾心之是非爲是非。比如董仲舒認爲「王道之三綱」，「可求於天」(《春秋繁露·基義》)，而何心隱因捨棄君臣、父子、兄弟、夫婦四倫，獨留朋友一倫遭到世人攻擊時，李贄却稱贊他是「獨來獨往，自我無前者也。」(卷三，《何心隱論》)又比如世俗以爲「婦人見短，不堪學道」，李贄不以爲然。他說：「謂人有男女則可，謂見有男女，豈可乎？謂見有長短則可，謂男子之見盡長，女人之見盡短，又豈可乎。」(卷二，《答以女人學道爲見短書》)因此，李贄痛恨言必稱仲尼、行則爲小人的假道學，如耿定向之流，揭露他們是「耕田而求實，買地而求種，架屋而求安，讀書而求科第，居官而求尊顯，博求風水而求福蔭子孫。種種日用，皆爲自己身家計慮，無一釐爲人謀者」，但說得却很漂亮，「及乎開口談學，便說爾爲自己，我爲他人，爾爲自私，我欲利他」，真是「所講者未必公之所行，所行者又公之所不講。」(卷一，《答耿司寇》)，這些假道學「反不如市井小夫，身履是事，口便說是事，作生意者但說生意，力田作者但說力田。鑿鑿有味，真有德之言，令人聽之忘厭倦矣。」(同上)他的結論是：「四夫無假」，「談道無真」(《卷三，《何心隱論》)。

李贄表彰童心，批評道學，他的思想已帶有近代色彩，但在當時就只能是一種「異端」。李贄本人及其著作的命運就是證明，他本人被迫害致死，他的著作也被列爲禁書。象黃宗羲這樣比較開明的人，雖也稱贊「泰州之後，其人多能赤手以縛龍蛇」，但仍指責他們「遂復非名教之所能羈絡矣」(《明儒學案》卷三十二《泰州學案序》)。(錢憲民)

藏書

〔明〕李贄

《藏書》，又稱《李氏藏書》，六十八卷。明李贄著。「言此書但可自怡，不可示人，故名曰《藏書》也。」（《世紀列傳總目前論》）最早刻於明萬曆二十七年（一五九九），即李贄死前三年。一九五九年中華書局用不同版本校點出版。

《藏書》是李贄晚年評述歷史人物的著作，主要取材於歷代「正史」，以紀傳體的形式，載錄了自戰國至元亡的歷史人物約八百名，反映了李贄獨特的歷史哲學。卷一至卷八爲《世紀》，卷九至卷十二爲《大臣傳》，卷十三至卷三十一爲《名臣傳》，卷三十二至卷四十六爲《儒臣傳》，卷四十七至卷五十六爲《武臣傳》，卷五十七至卷五十九爲《賊臣傳》，卷六十至卷六十四爲《親臣傳》，卷六十五爲《近臣傳》，卷六十六至卷六十八爲《外臣傳》。書首有焦竑、劉東星、梅國楨、祝世祿和耿定力所作之《序》。

李贄認爲，歷史只是一治一亂的循環，「一治一亂若循環。自戰國以來，不知凡幾治幾亂矣！」（卷一，《世紀總論》）但循環之中，亦有規律可尋。大亂以後，天下初定，一定「尚質」，崇尚質樸。「方其亂也，得保首領，已爲幸矣；幸而治，則一飽而足，更不知其爲粗糲也；一睡爲安，更不知其是廣廈也。此其極質極野

變文之時也。非好野也，其勢不得不野，雖至於質野之極而不自知也。」(同上)幾代以後，天下太平，一定「尚文」，崇尚文采。「迨子若孫，則異是矣。耳不聞金鼓之聲，足不履行陣之險，惟知安飽是適而已，則其勢不極文固不止也。」(同上)但尚文的結果如何呢？結果是民窮財盡，大亂復起。「然文極而天下之亂復起矣！英雄并生，逐鹿不已。雖聖人亦順之爾！」(同上)所以，在李贄看來，亂定而質，由質而文，文極而亂，這是歷史發展的必然趨勢。

那麼，在「一治一亂若循環」的歷史面前，人類是否只能「無爲」呢？李贄認爲不然。人是應該「有爲」的，因爲人有心。「聖人之學，『無爲而成』者也；然今之言無爲者，不過曰無心焉耳。夫既謂之心矣，何可言無也？既謂之爲矣，又安有無心之爲乎？」(卷三十二，《德業儒臣後論》)農、工、學者都如此。「農無心，則田必蕪；工無心，則器必窳；學者無心，則業必廢；無心安可得也？」(同上)這個心就是私心。「夫私者，人之心也。人必有私，而後其心乃見；若無私，則無心矣。」(同上)李贄認爲，「無私之說」只是「畫餅之談，觀場之見，但令隔壁好聽，不管脚跟虛實，無益於事，祇亂聰耳，不足采也。」(同上)因此，他批評董仲舒的「正義明道之訓」說：「夫欲正義，是利之也；若不謀利，不正可矣。吾道苟明，則吾之功畢矣；若不計功，道又何時而可明也？」(同上)總之，「以無心及無私心尚論無爲之學者，皆不根之論，未嘗先行之故耳。」(同上)李贄指出，周公、孔子等聖人都是有爲的，漢武帝也是有爲的，稱贊他是「大有爲之聖人」(同上)，「不世出之雄者」(卷三十七，《司馬相如傳論》)。

人要怎樣才能「有爲」呢？李贄認爲，人要有爲，就不能以孔子之是非爲是非。因爲是非是相對的，「人之是非初無定質，人之是非人也亦無定論。無定質，則此是彼非，並育而不相害？無定論，則是此非彼，亦

並行而不相悖矣。」(《世紀列傳總目前論》)是非更是變化的,「夫是非之爭也,如歲時然,晝夜更迭,不相一也。昨日是而今日非矣,今日非而後日又是矣。」(同上)所以就不能以孔子之是非爲是非,故未嘗有是非耳。」(同上)以孔子之是非爲是非的話,那就反而沒有是非了。「咸以孔子之是非爲是非,故未嘗有是非耳。」(同上)

人要有爲,就只能以吾心之是非爲是非。從這個原則出發,李贄對不少歷史人物作了重新評價。比如秦始皇,李贄贊揚他「滅一諸侯」的歷史功績,稱之爲「千古一帝」。又比如陳勝,李贄把他列入「世紀」,與歷代帝王并列,稱其爲「匹夫首倡」。對於儒生,李贄認爲大多不能治國,「儒臣雖名爲學而實不知學,往往學步失故,踐跡而不能造其域,卒爲名臣所嗤笑。然其實不可以治天下國家,亦無怪其嗤笑也。」(《世紀列傳總目後論》)更不會用兵,「推夫子自以嘗學俎豆不聞軍旅辭衛靈,遂爲邯鄲之婦所證據,千萬世之儒皆爲婦人矣。」(同上)因此,當漢宣帝駁斥元帝「宜用儒生」的主張,斷言「俗儒不達時宜」時,李贄稱之爲「千古不易之談」(卷三,《守成令主孝宣皇帝》)。與此同時,對於能够富國强兵的名臣大將,李贄大加贊揚。認爲桑弘羊的均輸之法「所以爲國家大業,制四海安邊足用之本,不可廢也。」(《卷十七,《富國名臣總論》)另外,李贄反對「餓死事極小,失節事極大」的說教,稱贊寡婦卓文君自己作主再嫁司馬相如的行爲,「歸鳳求凰,安可誣也!」(卷三十七,《司馬相如傳論》)。

李贄的《藏書》,「取漢以來至金元君臣名士,撮其行事,分類定品,一切斷以己意,不必合於儒者相沿之是非」,(《梅國楨序》)確是一部不拘故說,饒有新意的歷史著作,對當時及後世都有較大的積極影響。

(錢憲民)

小心齋劄記

〔明〕顧憲成

《小心齋劄記》，十八卷。明代顧憲成著。作於明萬曆二十二年（一五九四）至三十九年（一六一一）。明萬曆三十六年（一六〇八）蔡獻臣始爲刻版，僅十二卷，後其子顧與淳刻本爲十六卷，清康熙年間，其曾孫顧貞觀刻《顧端文公遺書》三十七卷，內收《小心齋劄記》爲十八卷。

顧憲成（一五五〇——一六一二），字叔時，號涇陽，世稱涇陽先生或東林先生。南直隸無錫（今屬江蘇）人。少時即熟讀諸子百家，認爲「讀書須在立意處探討，不然五經皆糟粕也」。萬曆八年（一五八〇）中進士，被授予户部主事，後因上疏語侵執政，被旨切責，貶爲湖廣桂陽州判官，以後歷任浙江處州、泉州推官、吏部考功主事、員外郎，又因立皇太子及閣臣等事與神宗發生矛盾，被革職而歸。後雖被任爲光祿少卿，但堅決不到任。還鄉後，潛心學術，與其弟顧允成等在家鄉重修東林書院（原爲北宋楊時講學之處），邀高攀龍、錢一本、薛敷教、史孟麟、于孔兼等在此講學，成爲東林學派的創始人之一。講學之餘，諷議朝政，裁量人物，爲宦官魏忠賢等所忌恨，遂成明黨之禍。著作尚有：《涇皋藏稿》、《顧端文公遺書》等。生平史料見《明史》卷二三一《顧憲成傳》、《顧端文公年譜》、《顧端文公全集》附錄、《趙忠毅公文集》卷十一、《公槐集》

卷五。

《小心齋劄記》是作者潛心讀書研究及答門人問的筆記。顧憲成在四十五歲削籍爲民後，九月抵家，始作《小心齋劄記》，「始於甲午，終於辛亥」，親自删訂爲十八卷。按年代編次。主要在於表彰程朱，不滿王守仁心學及佛學，特別是禪宗，主張「語本體，只是性善二字，語工夫，只是小心二字」(卷十八)。

對於王學，作者着重批判了它的心體無善惡說。指出：「吾儒之旨，只在善之一字，佛氏之旨，却在無善一字，近日學者，即感於佛氏無善之說，而又不敢抹殺吾儒善學，於是不得已，又有無善之善之說耳。不知吾儒之善，就指太虛本體而言」(卷一六)。認爲理是萬物之主宰，太極是萬物之本，又是理的體現，而賦之於人則是性，「性即理也」(卷一)，「性，太極也，」「性，天道也」(卷四)，「點出『善』字，正示性有定體，不可以歧見淆也」(卷二)。他認爲，如果將善字打破，那麼本體就什麼也沒有，只是一個空字。而堅持了這一個善字，正顯示「性有定體」，不然會出現思想混亂。提出「性」字，也說明善是有本有源的。

作者在確立以「性善」爲宗旨後，進一步提出，以至善爲本體，還必須以知止爲工夫。本體與工夫原本就是合一的。致知爲格物，可見先格物而後能知止，格物乃是知止以前的工夫，丟過格物，而單去求知止的方法，這是空中樓閣式的頓悟，不是真正的儒者的宗旨。

在反駁王學的同時，作者也把矛頭對準了佛學。他認爲王學的無善無惡之說來自於佛教「無善無惡，釋宗也」(卷十四)。他十分贊賞韓愈《原道》的觀點，認爲只有象韓愈那樣從儒家傳統的倫理觀入手去批判佛教，才能使佛教的心性之說，不攻自破。在他看來，所謂心性，即在君臣父子兄弟夫婦這些人倫之中，而佛教則把心性置於人倫之外，使體用分離，因而以人倫爲幻跡。他認爲佛教最大的謬誤就在於它把現實世界

中的人倫關係漏掉了。這樣就體現不了本體論和倫理學的統一關係，這也就爲王學的棄儒入禪、空談提供了理論上的依據。

爲此，作者提倡學與慮、悟與行的結合，認爲道性善是說本體，稱堯舜是工夫，稱堯舜的目的就是在於給人們指出一個目標、一個榜樣，提供一個標準，使人們追求向往，努力進行仁義禮智的封建的道德實踐。因此他說，「性，天道也，學，人道也」，「學即工夫」，實下工夫，才能實現本體。只要發憤，「便做成孔子」（卷二）。

願憲成的《小心齋劄記》便是作者從反對王守仁心學和佛學的無善無惡論出發，論證本體不善的存在，通過學、慮、悟、行的發憤工夫，最終實現成爲聖賢的人生理想的反映。

有關《小心齋劄記》的研究見《明儒學案》卷五十八、《東林列傳》卷二等。（朱　鋒）

呻吟語

〔明〕呂坤

《呻吟語》，六卷。明呂坤著。成於明萬曆二十一年（一五九三）以前。《明史·藝文志》著録爲四卷。以後又有經呂坤本人删削的《呻吟語摘》二卷本行世。今六卷本有明萬曆中刊、清同治光緒間修補印本；

四卷本有《吉林採源書舫叢書初編》本；《呻吟語摘》有《四庫全書》抄本。

呂坤（一五三六——一六一八），字叔簡，號新吾、心吾，晚號抱獨居士、了醒亭居士。開封府寧陵（今河南寧陵縣）人。萬曆進士。歷任戶部主事，陝西左、右布政使，左、右僉都御史，刑部左、右侍郎。後辭官，歸鄉著書二十餘年。在宇宙觀上主張氣一元論，「天地萬物只是一氣聚散，更無別個」（《呻吟語·天地》）。反對把道和器、理和氣分開，認爲「道無形，以萬有爲形」（《去僞齋集·與總河劉晉川論道脈圖》）。「理者，氣之自然者也」，「道器非兩物，理氣非兩件」（呻吟語·談道》）。相信人有順應自然和改造自然的能力，認爲「人當法天」，「人定真足勝天」（《呻吟語·應物》）。反對生而知之和良知良能，認爲「能行方算得知」（《呻吟語·談道》）。爲學强調以自得爲宗，提出「我只是我」（《呻吟語·問學》），强調「各人走各人的路」（《呻吟語·品藻》）。對宋明理學持批評的態度。著作另有《去僞齋集》、《反挽歌》、《實政録》、《四禮疑》等十數種，收入《呂新吾全集》。事跡見自撰墓誌銘、《明史·呂坤傳》、《明儒學案》卷五十四《諸儒學案》等。

《呻吟語》是反映呂坤哲學思想的主要著作之一。據呂坤自序云，其撰此書斷斷續續近三十年，後因其朋友司農大夫劉景澤所請，於萬曆二十一年（一五九三）刊行。呂坤撰著此書的目的，就在於批判當時流行的學術思想。他借用生病疾痛時發出呻吟，來表達他的撰著目的，說：「呻吟，病聲也。《呻吟語》，病時疾痛語也。病中疾痛，惟病者知，難與他人道；亦惟病時覺，既愈旋復忘也。予小子生而昏弱善病，病時呻吟，輒志所苦以自恨曰：慎疾，無復病。已而弗慎，又復病，輒又志之。蓋世病備經，不可勝志，一病數經，竟不能懲。語曰：『三折肱成良醫』，予乃九折臂矣。沈痼年年，呻吟猶昨。嗟！嗟！多病無完身，久病無完氣。予奄奄視息，而人也哉？三十年來，所志《呻吟語》凡若干卷，攜以自藥。」（《呻吟語序》）

《呻吟語》全書六卷，一至三卷爲內篇，四至六卷爲外篇。其中每卷內又另有標題：卷一有《性命》、《存心》、《倫理》、《談道》；卷二有《修身》、《問學》；卷三有《應務》、《養生》；卷四有《天地》、《世運》、《聖賢》、《品藻》；卷五有《治道》、《人情》；卷六有《物理》、《廣喻》、《嗣章》。

概括《呻吟語》的內容，以下幾個方面值得重視：

一、以自得爲宗的學術精神。呂坤公開聲明自己的學術立場，說：「人問：君是道學否？曰：我不是道學。是仙學否？曰：我不是仙學。是釋學否？曰：我不是釋學。是老莊、申韓學否？曰：我不是老莊、申韓學。畢究是誰家門戶？曰：我只是我！」（卷一《談道》）他反對爲學「躡着人家脚跟走」（卷二《問學》），甚至不贊成「跟着數聖人走」，强調「各人走各人的路」（卷四《品藻》）。從這種獨立的治學精神出發，使呂坤具有了批評百家，衝決三教的氣概。他認爲漢儒議論駁雜，宋儒穿鑿附會，先聖之言雜於百家而良莠難分，「漢唐而下議論駁雜而至理雜；吾師宋儒，宋儒求以明道而多穿鑿附會之談，失平正通達之旨；吾師先聖之言，先聖之言煨於秦火，雜於百家，莠苗朱紫，使後學尊信之而不敢異同。」（卷一《談道》）他對儒家經典《儀禮》持批評的態度，認爲「《儀禮》不知是何人製作，有近於迂闊者，有近於迫隘者，有近於矯拂者，大率是個嚴苛繁細之聖人所爲，胸中又帶個懲創拂心而一切之，後世以爲周公也，遂相沿而守之，畢究不便於人情者，成了個萬世虛車。是以繁密者激人躁心，而天下皆逃於闊大簡直之中；嚴峻者激人畔心，而天下皆逃於道遥放恣之地；甚之者乃所敝之也，此不可一二指。」（卷三《應物》）此外，他對程朱理學，陽明心學，釋道諸子的批評，在《呻吟語》中也隨處可見。

二、「氣」一元論的宇宙觀。呂坤認爲：「天地萬物，只是一氣聚散，更無別個」（卷四《天地》）。「形生於

氣。氣化沒有底，天地定然沒有；天地沒有底，百物定然沒有。」(同上)「氣者形之精華，形者氣之渣滓。故形中有氣，無氣則形不生；氣中無形，有形則氣不載。故有無形之氣，無無氣之形。」(卷一《談道》)「氣無終盡之時，形無不毀之理。」(卷一《性命》)從「氣」一元論觀點出發，呂坤探討了道與器、理於氣的關係，認爲它們之間是統一的，而不是分開的，他說：「宇宙內主張萬物底只是一塊氣，氣即是理。理者，氣之自然者也。」(卷一《談道》)「形而上與形而下，不是兩般道理。」(同上)「道、器非兩物，理、氣非兩件。成象、成形者器，所以然者道。生物、成物者氣，所以然者理。道與理，視之無跡，捫之無物，必分道器、理氣爲兩項，殊爲未精。」(同上)在探討天人關係問題上，呂坤則發揮了「人定勝天」的傳統理想，提出「人事就是天命」(同上)，認爲「人定真足勝天」(卷三《應物》)，「聖人學問，只是人定勝天」(卷四《聖賢》)。

三、重行的認識路綫。在知行問題上，呂坤强調的是重行，「知也者，知此也；行也者，行此也。原不是兩個。世俗知行不分，直與千古聖人駁難，以爲行即是知。余以爲能行方算知，徒知難算行。」(卷一《談道》)從這個觀點出發，呂坤十分强調實幹實做，反對虛浮空疏，這在他的一生行事上得到充分體現。

四、重民的社會思想。呂坤很重視民的作用，他指出：「盈天地間只靠二種人爲命，曰：農夫、織婦。舍沒有人重他，是自戕其命也。」(卷五《治道》)認爲民之聞見高于君主，「愈上則愈聾瞽，其壅蔽者衆也。愈下則聰明，其見聞者真也。」(同上)他指出：「聖人不以天下易一人之命，後世乃以天下之命易一身之尊，悲夫！吾不知得天下將以何爲也。」(同上)認爲天地間應以「得道者貴」，而不能以地位論之，「匹夫匹婦未可輕，而下士寒儒自視亦不可渺然小也。故論勢分，雖抱關之吏亦有所下以伸其尊；論性分，則堯舜與途人

可揖讓於一堂。論心談道，孰貴孰賤？孰尊孰卑？故天地間惟道貴，天地間惟得道者貴。」（卷四《品藻》）。

《呻吟語》一書，以它那强烈的批評精神，在明代思想史上具有特殊的地位，得到學術界的重視。

關於《呻吟語》一書的研究整理，主要表現在歷代學者對它的選摘，這方面著作有明葉適秀輯評的一卷本（載《葉潤山輯著全書》），清陸隴其《呻吟語質疑》一卷（載《陸子全書》），清阮承信選《呻吟語選》（載《文選樓叢書》），清閻敬銘輯《呻吟語選節録》（載《有諸己齋格言叢書》），民國周學熙節録《呻吟語》一卷（載《周民師古堂所編書·古訓粹編》），和今人侯外廬等編《呂坤哲學選集》（中華書局一九六二年排印標點本）。

（徐洪興）

劉子全書

〔明〕劉宗周

《劉子全書》，四十卷。明劉宗周著。由弟子黃宗羲、董瑒編定。清康熙二十四年（一六八五）王掞初刻，乾隆十七年（一七五二）雷翠庭重刻，只存二十四卷。《四庫全書》本删《人譜》、《學言》諸篇，僅有十七卷，取名爲《劉蕺山集》。道光十五年（一八三五）吳杰據其父由湘楚間搜得原刻本重刊，《百城山房叢書》本即用此本。

劉宗周（一五七八——一六四五），字念台，號起東，因講學於山陰縣城北蕺山，故世稱蕺山先生。山陰（今浙江紹興）人。少時家貧寒，明萬曆二十九年（一六〇一）成進士，選行人，上疏言東林黨多賢人君子，反對黨爭。爲禮部主事時又劾宦官魏忠賢。又任光祿寺丞、尚寶少卿、太僕少卿。崇禎元年召爲順天府尹，多次上疏，痛言朝政種種弊端，因崇禎帝不納，辭歸。後又奉召入都爲工部左侍郎，上疏觸帝怒，斥爲民。又起爲吏部左侍郎，未至，升左都御史，因面陳君過又斥爲民。福王監國於南京，起爲原官，劾馬士英等人，爲後者所忌恨。又諫爭用阮大鋮事，不聽，遂告歸。清兵入浙，劉宗周絕食二十日而卒。學術以慎獨爲宗，以爲人性善，「學者但證得性分明，而以時保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上，覺有主，是曰意，離意根一步，便是妄，便非獨矣」（《明儒學案·蕺山學案》）。著作另有《劉子全書遺編》、《山陰語抄》、《劉子節要》、《劉子粹言》等。《明史》卷二五五、《明儒學案》卷六十二有傳。

清道光十五年版《劉子全書》卷前有劉宗周畫像、《黃宗羲序》、《吳杰序》。卷一至卷十三爲語類，十三卷。包括《人譜》、《讀易圖說》、《易衍》、《孔孟合璧》、《五子連珠》、《聖學喫緊三關》、《聖學宗要》、《證學雜解》、《原旨》七篇、《說》二十四首、《問答》、《學言》三卷、《證人會約》、《會講申言》、《會錄》；卷十四至卷二十七爲文編，十四卷。包括奏疏五卷、書信二卷、雜著一卷、賦一卷、詩一卷，此外還有序、記、傳、論、議、銘、箴、贊、祭文、墓表、墓志銘等；卷二十八至卷三十八爲經術，十一卷。包括《論語學案》四卷、《古易鈔義》三卷、《曾子章句》一卷、《大學古文參疑》一卷、《大學古記》一卷、《大學古記約義》、《大學雜言》。卷三十九、卷四十爲附錄，收有黃宗羲《子劉子行狀》，劉汋《先君子蕺山先生年譜》及附錄遺。全書思想內容主要有以下幾方面：

一、嚴厲地批評專制君主的弊政。崇禎帝朱由檢是個有名的剛愎自用、好猜忌、冷酷無情的專制君主，然而劉宗周並沒有屈服於他的淫威，敢於直言，即使一再被罰俸，斥爲民，也無所顧忌。如卷十五所載崇禎二年的奏疏說皇帝「不免見小利而速近功」，「陛下求治之，操之過急，醞釀而爲功利；功利不已，轉爲刑名；刑名不已，流爲猜忌；猜忌不已，積爲壅蔽」。卷十六所載《痛憤時艱疏》對朱由檢所採取的政策和辦事作風逐一加以抨擊，說他派心腹監視將領，用特務偵察官吏的言行，致使文武官員紛紛相互告發，弄得人人自危；他事事仰成獨斷，致使諂諛之風日長，而羣臣的作用不能得到發揮；他一年要親自斷獄數千，常常造成冤案，等等。《劉子全書》中這些奏疏實際上相當全面、深刻地揭示了封建君主專制制度的各種弊端。

二、爲民請命，主張減輕百姓負擔，改善人民生活。卷十五《畿輔凋殘疏》說自己對「民間疾苦，未嘗不耿耿於心，可以爲民請命者，臣終不敢放過也」。卷十五《預矢責難疏》痛斥官府的橫徵暴斂，說：「正項之不足，繼之雜派，科罰之不足，加之火耗。又三、四年並徵，水旱災傷一切不問。其他條例紛紛，大抵輾轉得之於民手，爲病甚於加賦。敲扑日峻，道路吞聲，小民至賣妻鬻子女以應，勢且驅爲盜，轉而淪於死亡」。他要求朝廷行仁政，減輕賦役，廢除雜稅，首先要取消新餉，使人民得以維持生活。

三、闡述慎獨說。劉宗周特別重視慎獨，以爲孔學之要在於慎獨，他說：「自昔孔門相傳心法，一則曰慎獨，再則曰慎獨」（卷一，《人譜》續篇二）。提出，獨是天地萬物的本體，它是至高無上的，絕對的。「天地萬物之大，推之而不見其始，引之而不見其終，體之動靜顯微之交而不見其有罅隙之可言，亦可謂奧衍神奇，極天下之至妙者矣，而約其旨不過曰慎獨。獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫」（卷八《中庸首章

說》)。「獨」就是本心，是至善無惡的，「至善之體，而統於吾心者也」(卷三八，《大學古記約義》)。慎獨是一種精神修養工夫，就是要將私念滅於未萌之時。「慎獨之功，只向本心呈露處隨時體認去，便得全體，熒然於天地合德」(卷六，《證學雜解》)。劉宗周身處明王朝內亂外患極其嚴重的時代，希望通過慎獨來收拾人心，喚起人心，以圖挽救明王朝。

四、主張氣爲理本，理寓於氣中的氣一元論。劉宗周認爲天地萬物全是「一氣之變，雜然流行」(卷十一，《學言中》)。氣，「天得之以爲天，地得之以爲地，人物得之以爲人物」(同上)。同主張理爲本、理先氣後的朱熹不同，劉宗周認爲氣爲理之本，理寓於氣中，離氣無所謂理，「有是氣方有是理，無是氣則理於何麗？但既有是理，則此尊而無上，遂足爲氣之主宰，若其所以從出者，非理能生氣也」(同上)。這樣，劉宗周就克服了朱熹的理氣二元論。

五、提出性即氣，氣即性之說。劉宗周認爲，人性是有生以後形成的，「性者生而有之之理，無處無之。如心能思，心之性也；耳能聽，耳之性也；目能視，目之性也」(《體認親切法》)。他反對把人性截然分爲氣質之性和義理之性兩種，認爲義理之性即氣質之性，性只有氣質之性，「而義理之性者，氣質之所以爲性也」(卷十三，《會錄》)。有氣質之性而後有義理之性，義理之性寓於氣質之性之中，是氣質之性的主宰，兩者是統一的。根據同樣的道理，他認爲「心只有人心，而道心者，人之所以爲心也」(同上)。這就捨棄了朱熹以人欲爲人心，以天理爲道心的說法，消除了天理與人欲的對立。

《劉子全書》內容極爲豐富，學問非常篤實，其奏疏所言都能切中時弊，論學著作與一般理學之書不同，不空談性命本體，有實際內容，多自得之見。其學術對啓蒙思想家黃宗羲思想的形成和注重研究史學的浙

東學派的崛起產生了很大的作用。

有關《劉子全書》的研究，見清黃宗羲的《明儒學案》卷六十二等。（施忠連）

榕壇問業

〔明〕黃道周

《榕壇問業》，十八卷。明黃道周著。成書於明崇禎九年（一六三六）有清乾隆十五年（一七五〇）郭文炤刻本、《四庫全書》本。

黃道周（一五八五——一六四六），字幼平（一作幼玄），號石齋，漳浦（今屬福建）人。明天啓進士，選庶吉士，散館補編修。崇禎初年曾爲袁崇煥抗疏訴寃，又言《易》，諷首輔溫體仁，削籍爲民。後起用爲右中允，進少詹事，兼翰林院侍講學士，上疏指責大臣楊嗣昌，觸帝怒，謫江西佈政司知事。福王時官禮部尚書。南都覆，唐王任爲武英殿大學士。自請往江西征集義軍，至婺源爲清兵所俘，後在南京被殺。學術思想以致知明善爲宗，傾向於程朱之學，但不滿宋儒氣質之說，說：「氣有清濁，質有敏鈍，自是氣質，何關性上事？性則通天徹地，只此一物，於動極處見不動，於不睹不聞處見睹聞，著不得纖毫氣質」（《明儒學集》卷五十六）。著作另有《易象正》、《洪范明義》、《孝經集傳》、《三易洞璣》、《太函經》等。《明儒學案》卷五十六、

《明史》卷二五五有傳。

《榕壇問業》是黃道周居家時講學內容的記錄，多爲答弟子問。黃道周於崇禎五年（一六三二）削籍歸石養山守墓，是年講學於漳浦之北山。七年（一六三四）始入郡就芝山之正學堂爲講舍，至次年冬以原官召用，方停止講學。此書前十六卷爲甲戌（崇禎七年）至乙亥（八年）間講學的內容。卷十七爲罷講回家後於丙子（崇禎九年）答以前友人問難之詞，卷十八爲他囑弟子代答同年蔣德璟之言。此書每卷分載所編弟子姓名，卷之前後，黃道周綴以題識。

《榕壇問業》主要論述致知止於至善之說。黃道周首先提出千古聖賢學問只是致知，此「知」字，只是知止。他批評陸九淵一派只是說向空去，從不問空中有個止處，又說朱熹一派講格物，也不見他們「止於何物，在他看來世界有本體、學問有根本，因此致知有止處。其弟子曾向他談學習「知止」說的體會：想此止字，即是靜定本領，知字即是靜定法門，靜定生安，靈晃自出，百千學識，俱就此處發亮銷光也」，（卷四），對此他加以肯定，說：「累日來說此，唯此說得透」。并且指出，知止即歸於「一貫」處，「一貫如大法樹，萬葉千枝，不離此樹，學識如花葉，隨風映日，不離初根。即此是本末條貫，不爲鳥語蟬啼所亂」。（同上），歸根結底學問「只要知至。知至者，物不役心；……知不至者，以心役物，貫不貫在此」（同上）。

其次，黃道周指出，知止之「止」即是至善，至善雖不是實物，但却實有其「物」，此物貫通世界一切、是世界的本質。他說「此止字，只是至善，至善說不得物。畢竟在人身中，繼天成性，包裹天下，共明共性，不說物不得」（卷一），又說：「聖人看得世上只是一物，極明極親，無一毫障礙」，「自宇宙內外，有形有聲，至聲臭斷處，都是此物貫徹」（同上），可見是說世界的本體。黃道周指出此物（即至善）是精神，顯現爲意識，即所

謂：「此物粹精，周流時乘，在吾身中，獨覺獨知，是心是意」，又顯現爲家國天下等具體事物。此物無絲毫邪曲，如日月一般，徹地光明。他以爲此即爲人之性。

再次，黃道周提出至善是極純、極大的精神力量，人們只有學問精誠、修養積精方能獲得此物。他將此物比爲太陽，說太陽團圞天中，只是一片陽光，將世界通透照耀，造成萬物。太陽向北則晝長氣熱，萬物生長，向南遠去則晝短氣寒，萬物皆死，「觸鹵而出，則爲雷霆；迫氣而行，則爲風雨；餘光所照，以爲星辰；餘威所薄，以爲潮水；爆石爲火，融金爲液，出入頂踵，照於心係」（卷二）世間無一物一事不是陽光串透。提出，人生學問精誠也當如此日，然後方能貫穿六虛，透徹上下，千里萬里，無有阻礙。」如此便到十世百世，更無芥蔕了。稍不如此，雖杵針鐵綫穿鑽不來，何況鋼城十重內外」？（同上）因此《榕壇問業》反復提倡振作精神，說：「人生只此精神，先要拿得堅定，在堅定裏充拓得松，便是得力，受用只是點點滴滴」（卷七），又說：「精神力量，一一抖擻，要到極細極微所在，事事物物俱從理路煉得清明」（同上）。

此外，作者還認爲上智下愚是積習所成，不是先天就有的，但是一旦形成，要改變就非常困難。因此，要注重在隱微處下工夫，克服邪念於才萌之時。「正在此勾萌處，實實致力。此處隱微，未顯未見，然到顯見，却無復致力之處。正在獨知處，衷曲自語，事事見得自己不是，有一兩處都崒未達，盡力托出，便是誠明路頭。克治與存養，非有兩樣工夫」。黃道周以爲如此長期以往，士人自然會進於道。

此書不盡空談性命，凡天文地志、經史百家之說，無不隨問闡發，尤其是關於五經，弟子所問頗多，回答常有獨到見解。《榕壇問業》雖然用詞深奧，但思想內容平實，道學家語錄往往空虛、枯燥，爲博學之士所輕，此書無此弊病。

有關《榕壇問業》的研究，見清黃宗羲《明儒學案》卷五十六等。（施忠連）

無何集

〔清〕熊伯龍

《無何集》，本名《論衡精選》，十四卷（另有卷首一卷）。清熊伯龍編著。通行本有：清乾隆五十九年（一七九四）衡衡子原刻本、一九二五年沔陽盧弼影印本、一九七九年中華書局點校本。

熊伯龍（一六一七——一六六九），字次侯，號塞齋，別號鍾陵，湖北漢陽人。原江西進賢籍。清順治六年（一六四九）中榜眼，授國史館編修。後累官祭酒、侍讀學士，洊升至內閣學士兼禮部侍郎銜。博學多藝，通西方天文算學，工詩、古文詞，制義尤精。與劉子莊齊名，世稱熊劉。所爲古文，雄渾雅健；詩直抒胸臆。反佛道，斥神鬼，認爲天地皆是無意志的自然物。著有《谷貽堂全集》（又稱《熊學士詩文集》）。事跡見《清史列傳》、《國朝耆獻類徵》、《國朝先正事略》、《國朝詩人徵略》、《湖北通志》等。

《無何集》是長期淹沒不聞的闡述無神論、批判宗教神學的著作。作者自述書名由來，謂：「庚子初夏，燈窗讀《荀子》，有曰：『零而雨，何也？曰：無何也，猶不零而雨也。』……余博覽古書，取釋疑解惑之說，以《論衡》爲最。特摘其尤者，參以他論，附以管見，名曰《無何集》。」（見卷首《自述一》）是書由熊伯龍編著，而

後又有其子熊正笏、熊正策增校，「凡三易稿而後成」。時正值清代文化專制主義高壓下，起初收藏於熊氏可亭公家。據熊伯龍的六世孫熊培仁《無何集紀後》曰：「康熙甲戌遭回禄，藏書盡焚，茲編幸未被災。先祖因更校豕亥，鈔録數部，藏於匣中，培仁又逐篇增補數條。衡衡子見而嘆曰：『真千古異書也！急爲開雕。』培仁不忘刻者之功，故詳其始末云。」說明熊伯龍雖於生前寫成此書，然只有極少抄本在同好中流傳，直至其死後二十五年方正式刊行。

《無何集》書前有王清、劉子壯、張天植的《序》，書末附有熊培仁《無何集紀後》，衡衡子、盧弼的《跋》等。卷首及正文各卷的收録情況是：

卷首有：《論衡原序》、《論衡原本目録》、《無何集凡例》、《自述》等十篇。

卷一，天地類。有：《星之出入建破亦屬偶然一篇》、《(附)五星聚說一段》、《天不故生人物三篇》、《五星賊害辨一篇》、《(附)說一段》等二十五篇。

卷二，古今類。有：《古人今人無二四篇》、《(附)傳世之人未能目過不忘一段》、《共工折天柱、女媧補天斷鰲辨二篇》等九篇。

卷三，鬼神類。有：《死後有神辨六篇》、《濮水新聲辨一篇》、《神說二篇》等十六篇。

卷四，禍福類。有：《天祐不以鳥象一篇》等三篇。

卷五，災祥類。有：《妖異辨四篇》、《祥瑞辨五篇》等十六篇。

卷六，感格類。有：《人物不相感二篇》、《(附)節録魯妃論一篇》等十一篇。

卷七，宜忌類。有《陽宅禁忌辨四篇》、《被刑禁忌辨二篇》等十篇。

卷八，人事類。有：《富貴不可求三篇》、《不遇不須感慨一篇》等九篇。
卷九，儒術類。有：《虛妄之書不可信二十篇》、《(附)喻言非真一段》等八篇。
卷十，道教類。有《延年換骨辨七篇》、《(附)子建論一篇》、《騎龍升天辨四篇》等十六篇；
卷十一，雜家類。有：《命論二篇》、《(附)呂才論一篇》等十五篇。
卷十二，百物類。有：《龍非神物、不能升天一篇》、《(附)九子辨三段》等九篇。
卷十三，委宛續貂集附釋氏類。有：《釋氏論》、《說二段》等十篇。
卷十四，勿廣餘言集。有：《勿廣餘言集叙》、《浮屠不宜建》等二十三篇。

就全書內容而言，可以說它是比較有條理的破除迷信禁忌、宣揚無神論的資料集。第一卷至第十二卷，主要是選録王充《論衡》的「辟神怪禍福之說」，加上自己的評論，也輯録其他古書中的有關資料。一般在篇目中，凡標「篇」字者是輯録他人之說，稱「段」者多係自撰。第十三卷別題爲《委宛續貂集》，以選録諸家「辟佛教」之說爲主。從其中稱順治六年任令試總裁的沈文奎爲「座師」來看，這一卷也是熊伯龍本人編輯的。第十四卷別題《勿廣餘言集》則是其子熊正笏所題。

書中重點闡明幾方面觀點：

一、上天不是具有至上權威的人格神，而是無意志的自然界。作者以無神論、唯物論的觀點明確指出：「天不故意造作，自成天地大文章。」又駁斥天、上帝造人的謬見，謂「天不故生人物。」以爲星辰列佈，日月遞昭，江河奔流，寒來暑往等皆爲自然現象，即使人的智愚賢劣亦是「人之自稟如是，非天故生之也」。熊伯龍贊成王充「天道自然」的命題，反對天人感應論的「符瑞」和「譴告」之說。指出，天生奇物而預示吉祥

只不過是神學家的編造，因爲「鳥獸之知不與人通，何以能知國之有道與無道也？」諸如「鳳凰，太平之瑞也」，「黃河清，聖人出」等皆爲無稽之論。所謂「譴告」說，亦爲荒謬：「夫天無爲，故不言；災變時至，氣自爲之。……天地安能爲氣變？然則氣變之見，殆自然也。」實際上「譴告」說是人造出來而非「天譴告之言矣」。

二、人死不爲鬼，人死而無知。在摘引王充《論衡·論死篇》中「物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？人之所以生者，精氣也，能爲轉氣者，血脈也。」這一段文字之後，評析道：精神升天，猶火滅隨風而散；骸骨歸土，猶薪炭之灰在地。」又指出：「昔齊范縝著《神滅論》，言『神之於形，猶利之於刀也。未容刀沒而利尚存，豈容形止而神尚在』，與仲任同意。」「死果爲鬼，則人人願爲鬼，不願爲人也。生而夭壽不齊，或骨肉離散，親朋分別。死則父子聚首，夫妻同偕，且前見古人，後遇來者，比人世之樂相懸萬萬，又何必畏死耶？人死，當賀而歌之，何必哀耶？」以極淺顯平常的道理批駁謬說。

三、批判道教的「神仙不死」說和佛教的「因果報應」論。認爲道教所謂苦修苦煉可以「化羽成仙」「長生不死」，實是虛假的說教。人的壽命有長短乃是自然現象，是各人所稟自然之氣有厚薄精粗的區別。長壽決不是修道所造成，長壽「非學道所得。」曰：「人壽以百年爲極，間有百數十歲者，非學道所致，乃偶然得之耳。余親見雲南大理府有老人，年百二十歲。」比如道教奉葛洪爲仙人，以其曾有金丹不死之說「以示識者」，但熊伯龍指出：「至云神仙不死之說，不過歷叙古人之言，且充類至義之盡，非真謂服藥壽同天地也。夫果服藥可以成仙，則抱樸子宜至今不死矣。試問抱樸子今安在乎？」神仙和仙境皆是虛無，人們之所以有此追求，從認識論根源上分析，是由於「智識不及……有見於下，而無見於上。」或者在誇大事實，僞造事實的宣

傳下，以訛傳訛。引蔣青萍所言：「人情好怪，喜大椿，蟠桃之說，又見龜鶴難死，於是有不死之說。」同樣，據熊伯龍研究大量的歷史資料，佛教因果報應之說，亦純屬子虛烏有，荒唐之言。（參見卷十三《釋氏類》的《釋氏論七篇》、《因果功德辨二篇》、《輪迴辨》、《陰間辨一篇》等）。

四、否定命定論，大破時日禁忌、避諱不祥之氣、地輿禁忌等迷信。指出，人生并無神秘主義的「命」，聖人所言，「死生有命，命字，指稟氣之夭壽言。」「知夭壽由於所稟，則聖賢言死生有一定之命者，蓋指稟受之元氣而言，非今星家之所謂命也。」此乃力圖用唯物論來解釋人的「命運」，否定命定論宿命論，「凡言神能禍福人者，皆無稽之談也。」熊伯龍發揚了王充無神論思想中批判忌諱迷信的傳統，於本書中專辟《宜忌類》一卷，選錄《論衡》中辟忌諱之說，分細目：陽宅禁忌，被刑禁忌，乳子生子禁忌，歲月禁忌，時日禁忌，葬日禁忌，堪輿，觸犯凶神，遷徙忌諱等，專題列出，旁徵博引，加以評論。甚至指出，時至今日，不但祭祀，安葬，婚喪嫁娶，入官等要擇吉日，連洗頭，穿靴，戴帽等日常瑣事，無不有所忌諱。「一切尋常日用之事，皆有宜忌。」愈演愈烈，都是迷信職業家所爲。「吉凶之說，後世之言也。」（胡　嘯）

物理小識

〔清〕方以智

《物理小識》，十二卷。明清之際方以智著。約成書於明崇禎十六年（一六四三）。通行本有：康熙甲辰（一六六四）浮山此藏軒本、光緒甲申（一八八四）寄靜堂本、《萬有文庫》本等。

方以智（一六一一——一六七一），字密之，號曼公，又號鹿起，桐城（今屬安徽）人。崇禎庚辰（一六四〇）進士，授檢討。清軍南下，他到南京，因曾同情、支持東林黨，受閹黨阮大鋮迫害，遂逃亡嶺南，變姓名，賣藥市中。桂王在肇慶即位，因有推戴功，他被擢爲右中允，又拜禮部侍郎，後退隱於湘桂交界的苗峒中，屢詔不起。他曾被清軍俘獲，寧死不屈，聽任出家爲僧，更名弘智，字無可，別號藥地、浮山、愚者大師等。方以智學識淵博，天文、曆法、數學、歷史地理、禮樂、訓詁、醫藥、書畫、技勇等領域知識，都能考其源流，析其旨趣。哲學上他主張「火」一元論唯物主義學說，以爲盈天地間皆物，構成萬物的氣即爲火，說「火即真陽之元氣」，「滿空皆火」（卷一）。他對辯證法思想有重要貢獻，提出「盡天地古今皆二」的原理，肯定事物的變化源於內部的矛盾性，指出對立面相互交感、相互聯結、滲透，矛盾運動推動事物轉化。著作尚有：《通雅》、《東西均》、《藥地炮莊》、《浮山文集》、《岑外稿》、《易餘》、《青原志略》、《愚者智禪師語錄》、《一貫問答》等。《清史

稿》卷五〇〇有傳。

崇禎四年（一六三一）其老師王宣所著《物理所》出版，受其啓發，方以智每有所聞，即隨手記録，終於在崇禎十六年（一六四三）寫成初稿。後流亡於廣東時對書稿重行修訂，增加了許多新材料和新論斷，附《通雅》後寄回桐城家中，清康熙三年（一六六四）單獨印刷行世。書名有探索物之理，「小識以紀物用」之義（于藻《序》）。

《物理小識》仿照張華的《博物志》、宋僧贊寧的《物類相感志》及王宣的《物理所》編成。此書記述古書所載，或傳聞所得的值得注意的自然現象、有益於民用的各類事物，解釋其所以然，上至天文，下至地理、動植物、人體、醫藥、以及日常器用等，無所不包。

卷首：總論。叙述前人重視研究物理的傳統，指出萬物皆有其理，那些所謂「窮理見性」之人不明一物之理，反而指責探索物理爲「迂闊無益」，這種人是非常可笑的。

卷一：天類。包括氣、光、聲、律、五行諸方面，還有歷類。氣論提出氣「充一切虛，貫一切實」，「一切物皆氣所爲也，空皆氣所實也」，不能離氣言理。認爲運動是由火造成的，說「天「恒動」，人生亦「恒動」，皆火之爲也」。曆類提出地體是圓球形，「在天之中喻如胼豆」，北極象瓜之蒂，南極象瓜之臍，赤道在球中間，說天空中月球近地，能掩日光。

卷二：風雷雨暘類、地類、占候類。論述了風產生的原理，各地氣候的不同以及形成原因，雨、霜、虹霓、潮汐、慧星等自然現象產生的原因。

卷三：人身類。介紹人體構造，內臟的功用，骨骼，經絡，穴位，還談到養生、健康之法，以及治嬰兒不

哭不語法、止小兒夜哭法、救溺人法等護理知識。

卷四、卷五：醫要類、醫藥類。講各種疾病的原因和治療方法，介紹各種藥物的特性和功用，提出「何往非藥」說，以爲醬、醋、酒、鍋焦等物都有藥用。

卷六：飲食類、衣服類。記錄生產、燒煮、加工各種食物的方法，介紹糧食、蔬菜的良種、它們的種植法，敘述棉布、絲綢等各類織物的製作和染色，衣服的去污垢、布料的上油，以及各種皮貨的特點等。

卷七：金石類。談金、銀、錫、鐵、汞等金屬的提煉和加工，玻璃、鹽等物的製作法，養珠法等。

卷八：器用類。記錄文房四寶的製作法、去誤字法、藏書防蠹蟲法，還有漆器、瓷器、舟船等物的製作法。

卷九至卷十一：草木類、鳥獸類。介紹各類植物、主要是可作木料的樹木、水果樹、花卉的特性和種植法，雞鴨鵝等家禽、馬牛羊等家畜的飼養和品種改良，虎、象、犀、鹿、豪猪等獸類的特性和捕獵法，魚、蟹、蚌等水產的養殖，以及養蠶法、除白蟻法、制蟻法等等。

卷十二：鬼神方術類、異事類。記載自然界的異常現象，如樹木「出血」，雷電過後得鉄索，此外還有「制鬼法」、「佩印入山制虎法」、破妖術等民間術數。

《物理小識》是一部百科全書式的著作，收集的材料極其廣泛，不僅有古人與同時代人的，還有來自西方的。書中百分之五的篇幅其資料來源於當時西方傳教士的著作，其中有五十四處引自艾儒略的《職方外紀》。記述的內容雖然不盡準確、科學、合乎實際，甚至有迷信神異記載，但從總體上來說，具有重要的科學價值和實際應用價值。作者對於收集到的材料並不盲目相信，而加以思索、分析、選擇、整理，既重視古人的經驗，又反對泥古，主張古爲今用；既注意吸收西方的先進的科學知識，又對其神學理論加以批評。此書

除了提供大量可用於農業、畜牧業、手工業生產、醫療衛生保健和日常生活的實用知識以外，還在自然科學許多領域提出了許多值得注意的見解。

在天文學方面，他糾正歐洲傳教士利瑪竇等人的一個錯誤。他們認爲太陽的半徑爲地球的半徑的一百六十多倍，而太陽距離地球只有一千六百多萬里。方以智指出，根據這樣的計算，地球圓周長約九萬里，那麼太陽的直徑就將相當於日地距離約三分之一長，這顯然是不可能的。爲此他提出「光肥影瘦」說，指出人的眼睛所見的太陽圓面比實際的發光體要小。

在物理學領域，此書涉及到比重、液體表面張力、螺旋原理、光的反射、折射、光學儀氣、大氣光現象、透鏡、聲音的反射、隔音效應、磁偏角隨地域的變化、以及金屬傳熱等問題。有些記述在當時世界上也是先進的，如說有棱的寶石，三棱形水晶能把光分成五色，認爲這與背日噴水成五色彩虹現象屬同一原理，這一發現比牛頓的分光實驗早三十多年。

《物理小識》主要是從事於搜集和整理自然科學方面的知識，它還未達到近代科學的水平，然而他把中國古人對於自然界的認識提高到一個新的階段，在中國學術思想發展史上占有重要地位。

在哲學上，《物理小識》也作出了貢獻，除了卷一《天類》主張的氣——火一元論之外，它還提出「質測即藏通幾」的科學哲學觀。作者按研究對象的不同把整個學術分成三部分，一是「質測」，研究「物理」，屬自然科學；二是「宰理」，研究「治教」，指社會政治學說；三是「通幾」，研究物理所自來，即宇宙的本質和根本法則，是指哲學。作者揭示了質測與通幾的關係，指出：「質測即藏通幾者也。有竟掃質測而冒學通幾，以顯其宥密之神者，其流遺物」（《自序》）。他評價西方傳教士是「詳於質測而拙於通幾」（同上），主張學習他們

的自然科學知識，拋棄他們的神學理論；他批評理學家只知「守宰理而已」(同上)，既不講求質測，也不知通幾。他主張將質測與通幾結合起來，從研究天地萬物的實際知識入手，進而掌握宇宙的本質和根本法則。《物理小識》的科學哲學觀突破了中國士人的傳統的學術眼界，一反宋明理學「捨物言理」和「掃物尊心」的蹈空溺虛的習氣，開求實的新學風。（施忠連）

通雅

〔清〕方以智

《通雅》，正文五十二卷，另有卷前三卷。明清之際方以智著。成書於明崇禎己卯(一六三九)。通行本有：清康熙五年(一六六六)姚文燮刻本，以及據姚刻印行的《四庫全書》本、光緒六年(一八八〇)桐城方氏重刻本、《萬有文庫》本，並有日文、朝鮮文譯本。

《通雅》是作者化費了三十年心血寫成的著作。作者小時即好考證，自言：「吾與方伎遊，即欲通其藝也，遇物欲知其名也。物理無可疑者，吾疑之，而必欲深求其故也，以至於頹牆敗壁之上有一字焉，吾未之經見，則必詳其音義，考其原本，既悉矣而後釋然於吾心。故吾三十年間吾目之所觸、耳之所感，無不足以恣其探索而供其載記，吾益樂此而不知疲也」(卷前《錢澄序》)。三十年中，一有發現，即隨手記下，日積月累，

成爲卷帙浩繁之書稿，先有何印尼、徐仲光等人爲刊十之一、二，或一人刻數卷，或數人共刻一卷，陸續成書，多不合式，至康熙五年才最後由姚文燮刻成。

書名「雅」字的用意在於依仿古代解釋語詞、名物、術語的辭書《爾雅》的體例，「通」字的用意在於效法鄭樵之爲《通志》、馬端臨之爲《文獻通考》，通觀古今之變。《自序》言：「函雅故，通古今，……今以經史爲概，遍覽所及，輒爲要删，古今聚訟，爲徵考而决之，期於通達，……名曰通雅」，目的是「備物致用，採獲省力」。此書辨點畫，審音義，考方域之異同，訂古今之疑假；古今書中有字形具而音訛，有音存而字謬，有一字而各音不同，有一音而數義，都引據古文，旁採謠俗，博而通之，總之近似於《爾雅》。然而《通雅》又不同於《爾雅》，不是一般的字書，此書注重搜集、記述自然科學知識，即方以智所說的「物理」，包括天文、算學、地理、動物學、植物學、礦物學、醫學等領域的知識，有些是取自歐洲傳教士的著作。《通雅》與方以智的《物理小識》一樣，實際也是一部百科全書式的著作。

卷前三卷：論文五篇，即《音義雜論》、《讀書類略》、《小學大略》、《詩說》、《文章薪火》。論述作者在哲學、訓詁學、美學、文藝理論等領域的基本觀點，說明《通雅》的宗旨和指導思想。

正文卷一、卷二：《疑始》。專論古篆、古音；卷三至卷十：《釋詁》。下分「綴集」、「古雋」、「謹語」、「重言」四類，詮釋普遍語詞；卷十一、卷十二：《天文》。下分「釋天」、「曆測」、「陰陽」、「月令」、「農時」五類，不僅考釋了這些方面的名詞術語，還說明許多自然現象的產生原因，記錄了有關天體、曆法、計時、氣象的大量知識；卷十三至卷十七：《地輿》。下分「方域」、「水注」、「地名異音」、「九州建都考」、「釋地」五類，不僅詳考了各地地理形勢、水道源流、城市變遷、地名沿革、行政區域的設置及其演變，還介紹了各地的風土人情，

邊遠地區的民族分布；卷十八：《身體》，詮釋身體各部位及內臟各器官的名稱、術語；卷十九：《稱謂》，卷二十、卷二十一：《姓名》，下分「姓氏」、「人名」、「同姓名」，「鬼神」四類；卷二十二至卷二十五：《官制》，下分「仕進」、「爵祿」、「文職」、「武職」、「兵政」五類；解釋文武官職的名稱，考察古今行政官制和軍隊建制的演變；卷二十六、卷二十七：《事制》。下分「田賦」、「貨賄」、「刑法」三類；考察中國稅收制度和法律制度。

卷二十八：《禮儀》；卷二十九、卷三十：《樂曲》和《樂舞》，末附「樂器」一節；卷三十一至三十五：《器用》。下分「書札」、「碑帖」、「金石」、「書法」、「裝潢」、「紙筆墨硯」、「印章」、「古器」、「雜器」、「鹵簿」、「戎器」、「車類」、「戲具」等十三類；卷三十六、卷三十七：《衣服》。分「彩服」、「佩飾」、「布帛」、「彩色」四類；卷三十八、卷三十九：《宮室》、《飲食》；卷四十：《算數》；卷四十一至卷四十四：《植物》，下分「草」、「竹葦」、「木」、「穀蔬」四類；卷四十五至卷四十七：《動物》，下分爲「鳥」、「獸」、「蟲」三類；卷四十八：《金石》。考礦物、金屬及其製成品的名稱、特性和製作法。卷四十九、卷五十：《諺原》、《切韻聲源》。卷五十一、卷五十二：《脈考》、《古方解》。

《通雅》不僅在訓詁學、自然科學領域，而且在哲學思想上對中國古代學術作出了重要貢獻，這主要表現在以下三方面：

一、指出萬事萬物都處於變化發展中，今勝於昔，學者應通古今之變，不可泥古。《通雅》主要用語言文字的變說明這一思想。它說上下古今數千年，文字屢變，音也屢變，表達的意義也屢變，有些學者不考文字的形、音、意之變，只信前人之說，或憑己臆斷，常常造成錯誤。方以智認爲，古代的名物制度經過長期演變，後人不易弄清，但是人類的知識是不斷積累發展的，只要吸取前人智慧，又不泥古，通事物之變，自

然能夠斷前人之疑，獲得新的發現。他說：「古今以智相積，而我生其後。考古所以決今，然不可泥古也。……生今之世，承諸聖之表章，經羣英之辯難，我得以坐集千古之智，折中其間，豈不幸乎！」（卷前之一）。用這種方法，孔子都覺難考的制度，後人也能弄明白。

二、認爲應當從事實出發研究學問，尋找問題的結論。《通雅》反對理學懸空格物窮理的做法，其卷前《凡例》提出「辯當名物，徵引以證其義」，即要以實際材料證明一種說法。卷三《釋詁》進一步明確指出：「用虛於實，即事顯理」，根據這種哲學思想，方以智批判那種「捨物以言理」的解經方法，說「漢儒解經，類多臆說，宋儒惟守宰理，至於考索物理時制，不達其實，半依前人」（卷前之一）。《通雅》的注重實際和事實的研究方法爲科學地認識世界開闢了道路。

三、强調事物各有其特殊性。理學家喜歡講一理即萬事萬物之理，重視事物的普遍性和世界的普遍法則，忽視事物的特殊性和特殊規律，與此不同，《通雅》强調萬物「獨性各別」（《凡例》）從事物的特殊性講變化，同時它又說「公性則一」（同上），從一般性方面講經常，方以智還說「共性在獨性中」，這就避免了懸空求物理的傾向。

方以智的重實、求實的哲學方法論和學風決定了《通雅》材料極其翔實、豐富，可以說匯集了有關領域當時所能見到的一切有用的、實用的知識，包括來自西方的。書中每一論點的提出都要經過廣證博引，論證極其周到、充分、精當。此書在考據學和博物學中占據重要地位，清代著名學者紀昀評論《通雅》及其作者方以智說：「雖其中千慮一失，或所不免，而窮源遡委，詞必有徵，在明代考證家中可謂卓然獨立矣」（《四庫全書總目·通雅》）。紀昀以爲明代中葉以降，以博洽著名的學者有楊慎、陳耀文、焦竑，他們或好僞說以售

歎，或蔓引以求勝，或動輒牽綴佛書，傷於蕪雜，唯有方以智考據精核，遠出其上。《通雅》開清考據學之風氣。

研究《通雅》的著作有，張裕業《通雅刊誤補遺》等。（施忠連）

東西均

〔清〕方以智

《東西均》，二十六篇，另有卷首《開章》、《記》二篇。明清之際方以智著。作於清順治九年（一六五二），次年又加以訂正。原爲抄本，藏於安徽省博物館，一九六二年中華書局據此抄本校點出版。

《東西均》中的「東西」表示對立的兩端，「均」，古通「鈞」，爲陶工製匭器所用之轉輪，作者用以表示統一兩端而運轉的意思。此書根據「相反相因」（即對立統一）的法則闡述哲學範疇、命題，論述各種哲學理論，故名。《東西均》相當全面地反映了作者的哲學思想，它包括以下一些內容：

一、在本體論方面，提出氣一元論。作者指出，天地間所有具體的事物都是會消滅的，唯有氣是永恒的，是萬物的總根源。「考其實際，天地間凡有形者皆壞，惟氣不壞。……氣貫兩間之虛者、實者，而貫直生之人獨靈」（《所以》篇）。《聲氣不壞說》篇說明自然界各種現象都是氣造成的，「氣凝爲形，畜爲光，發爲

聲」。作者根據氣一元論批判離開物質實在言本體的理論。《三徵》篇指出老子的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」中的道是頭上安頭的怪物，莊子在「太極」之前添上「無極」是「慕其玄言」，「引人入曠宵之所」。《消息》篇進一步指出本體並不是脫離物質世界、懸空存在的主宰，它就在萬物之中，說：「天本無天，以天在一切物中，則謂物之自主，自分爲天之主之、分之可也」。

二、在認識論方面，主張「學而後知」，提倡「學天地」、「以實事徵實理」。《道藝》篇論述了人的認識問題，强調人的認識能力、精神發展水平依賴於人對外部世界的認識，人不能「離外以言內」，以爲內智必用外智。說：「寓內之方言、稱謂、動植、物性、律曆、古今之得失，必待學而後知」。作者不贊成理學家所謂本心自足，不假外求的說法，「其曰本自具足者，猶赤子可爲大人也」。指出程顥以讀書爲「玩物喪志」、「陸九淵的「當求諸己」的思想都是錯誤的。《不立文字》篇提出，人們不僅要看文字寫成的書籍，還要讀大自然這本「大書」，以爲後者更爲重要，說：「真不立文字乃讀真書，真讀書乃真不立文字」，他自言其所讀者乃「玄黃五彩之編，萬物短長之籍」，即天地萬物這套內容極爲豐富、無比生動的「書籍」。方以智認識到人們是靠心，即人的思維器官，去把握外部事物的法則，但是他以爲要「以實事證實理」（《擴信》），認識要符合實際。他還主張「以後理徵前理」（同上）。人類的認識是不斷發展的，後人的認識總是要超越前人，「木棉、抄紙、雕板，搧扇，俱備於後代，是後人有增加精明於前人者」（同上）。因而，不應盲從前人，要敢於懷疑，只有不斷解決疑難，認識才會不斷發展。怎樣才算善於懷疑？他說：「善疑者，不疑人之所疑，而疑人之所不疑。善疑天下者，其所疑，決之以不疑；疑疑之語，無不足以生其至疑。新可疑，舊亦可疑；險可疑，平更可疑」（《疑何疑》）。總之，要探索真理必須打破迷信。

三、在方法論上，論述了「兩間無不交，無不二而一」(《三徵》)的矛盾學說，這是《東西均》中的主要內容。此書闡明了對立統一是宇宙的普遍法則。首先提出天地萬物都有內在的矛盾性，說：「有一必有二」(《反因》)，「凡天地間皆兩端」(《公符》)。《東西均》列舉了大量的對立面，說明矛盾的普遍性：「晝夜、水火、生死、男女、生克、剛柔、清濁、明暗、虛實、有無、形氣、道器、真妄、順逆、安危、勞逸、剥復、震艮、損益、博約之類，無非二端」(《反因》)。事物的發展就是一分爲二的過程，說：「大陰陽之次，各分小陰陽，如四象八卦，交網細分，兩兩中貫，億萬無盡。虛實、善惡、推之皆然」(《公符》)。其次，《東西均》强調相反相因，即對立面的統一，說「天地間之至相反者，本同處於一原」(《反因》)。矛盾的統一還表現爲對立面的相反相成，即對立面以對方爲存在條件，共處於統一體中，表現爲對立面的「相捄」，即相互的結合、凝聚。如天地就是相互聯繫、相互依存，《張弛》篇說：「天之爲天也，以有大地之山川動植，而後日月之，風之，雨之，雷之。使天地何能天？使無日月風雨，安能獨雷」？自然界中許多事物往往是「相害者乃並育也，相悖者乃並行也」(《反因》)。社會中的事情也是這樣，「吉凶禍福，皆相倚伏，死生之幾，能死則生，狥生則死。靜沉動浮，理自冰炭，而靜中有動，動中有靜，靜極必動，動極必靜」(同上)。方以智十分强調矛盾轉化的思想，他稱矛盾的轉化爲「輪」，認爲其中隱含了事物變化的微妙契機(他稱之「幾」)，他說：「交也者，合二而一也；輪也者，首尾相銜也。凡有動靜往來，無不交輪，則真常貫合於幾可徵矣」(《三徵》)。

《東西均》提出人們對待矛盾的最高明的態度是超越對立的「統」。作者總結了人們對待矛盾的三種態度：即「隨」，肯定、順從差別和矛盾；「泯」，消除矛盾和對立；「統」，把前兩者統一起來，看到事物總是「一即二，二即一」(《全偏》)。作者要求人們「小中見大，大中見小」，「虛中見實，實中見虛」(同上)，最後領悟

到「本無大小」，「本無虛實」（同上），從而走向相對主義和虛無主義。

四、《東西均》還批判地總結了古今學術。作者認爲諸子百家各持一「藝」，即使儒家也只不過是一「藝」，不同學派可以「相勝」、「相救」，但不能充道之大全。儒、道、佛三家並不完全對立：「孔子復生，必以老子之龍予佛，佛入中國，必喜讀孔子之書」（《擴信》），因此東西華梵之學，應該「烹」、「煮」而合一。當然，他並不全部肯定三家所有內容，如他尖銳地批評道學家的偏狹、空虛，指出他們輕視實際知識、有用的學問，只能使自己的理論源泉枯竭。他希望融儒道佛三家有價值的部分於一爐，以克服各派理論上的局限性，說：「以禪激理學，以理學激禪，以老救釋，以釋救老」（《開章》）。

《東西均》一書涉及面很廣，議論時廣徵博引，引文遍見經史子集，旁及佛道典籍、小說野史，以及晚明時傳入的西學。此書豐富了中國古代哲學理論，尤其是發展了古代辯證法思想。（施忠連）

理學宗傳

〔清〕孫奇逢

《理學宗傳》，二十六卷。明清之際孫奇逢著。成於清康熙五年（一六六六）。收入《孫夏峯全集》。光緒六年（一八八〇）浙江書局重刻印行。

孫奇逢（一五八四——一六七五），字啓泰，又字鍾元，世稱夏峯先生。直隸容城（今河北）人。早年尚節俠，左光斗、魏大中、周順昌被閹黨迫害下獄，他竭力營救，與鹿正等人舉旗擊鼓，斂義士之錢以救之。後多次被薦舉，不就。清兵南下，率族人固守容城。順治三年又被薦執掌國子監，以病辭。順治七年他的家園被清廷圈占，遷往輝縣（今屬河南省）蘇門，二年後率子弟躬耕於蘇門夏峯，四方來學者也授田使耕。哲學思想原來傾向陸王心學，以慎獨爲宗，以體認天理爲要，以日用倫常爲實際。晚年又喜程朱理學，力圖調和兩家之說，說：「朱王入門，原有不同，及其歸也，總不外知之明，處之當而已」（《答當二何書》）。弟子衆多，湯斌、耿介、魏象樞皆其門人。著作尚有《四書近旨》、《讀易大旨》、《理學傳心纂要》《尚書近旨》《中州人物考》、《歲寒居答問》、《夏峯先生集》等。《明儒學案》卷五十七、《夏峯先生集》、《清史稿》卷四八〇有傳。

孫奇逢爲理學大家，他極其重視儒家道統，以接繼。發揚儒家道統爲己任。他說：「學之有宗，猶國之有統，家之有係也。係之宗有大有小，國之統有正有閏，而學之宗有天有心。今欲稽國之運數當必分正統焉，遡家之本原當先定大宗焉，論學之宗傳而不本諸天者，其非善學者」（《自序》）。所謂「本諸天者」就是指體現天道的儒家道統、孫奇逢以爲求學只有先弄清了道統的繼承係統才能真正掌握聖人之道。《理學宗傳》就是一部敘述理學道統的著作。作者以爲，入宋以後，周敦頤、程顥、程頤、張載、邵雍、朱熹、陸九淵、薛瑄、王陽明、羅洪先、顧憲成共十一人直接道統之傳，他們的弟子和傳人則成了道統之輔。書的體例是先列學者小傳，記述其生平言行和學術思想，然後節錄其著作，正文旁大多有時人、或後人、或作者的評論，此外，間或加以眉批。據作者在《自序》中所說，此書共改了三稿，前後歷時三十餘年。各卷的內容如下：

卷一至卷十一，收錄周敦頤、程顥、程頤、張載、邵雍、朱熹、陸九淵、薛瑄、王陽明、羅洪光、顧憲成等十一人，每人一卷。

卷十二爲《漢儒考》，收錄董仲舒、申培、倪寬、毛萇等四人。

卷十三爲《隋儒考》，收錄王通及其門人。

卷十四爲《唐儒考》，收錄韓愈，附李翺和趙德。

卷十五至卷十八爲《宋儒考》，收錄楊時、劉絢、李籲、謝良佐、尹焞、游酢、呂大臨、王蘋、胡瑗、羅從彥、李侗、胡安國、胡宏、張栻、呂祖謙、蔡元定、蔡沈、黃榦、真德秀、金履祥等五十四人。

卷十九爲《元儒考》，收錄劉因、許謙、姚樞、趙復、竇默、許衡、胡長孺、黃澤、陳櫟等十七人。

卷二十至卷二十五爲《明儒考》，收錄曹端、吳與弼、胡居仁、陳獻章、湛若水、錢德洪、鄒守益、王艮、王襞、徐樾、鄧以贊、馮從吾、黃綰、何塘、呂柟、羅欽順、呂坤、楊東明、高攀龍、劉宗周等五十五人。

第二十六卷爲《附錄》，收錄張九成、楊簡、王畿、羅汝芳、楊起元、周汝登等六人。

孫奇逢無門户之見，對於理學各派學術均如實地加以記叙。黃宗羲在評論《理學宗傳》時曾說：「鍾元雜收，不復甄別，其指注所及，未必得其要領，而其聞見亦猶之海門也」（《明儒學案發凡》），這大約是指此書對理學各個學派劃分不細，不能準確地揭示各個學派和學者的學術宗旨。盡管如此，作者認識到學問以深造自得爲主，說：「讀前聖賢之書，總借以觸發我之性靈，不能觸發性靈不能强爲之喜也」（卷九《王子》），因此，注意記述各派學者的獨到見解，他曾說：要「言其言，行其行，明其心」（《與魏蓮陸》）。《理學宗傳》輯錄了大量第一手材料，是一部比較完備的理學發展史。此書還概要地叙述了漢以後的儒學發展過程，因此

清初學者張沐說：「使學者讀之，不恨五經四書後無書，堯舜孔子而後無人，然後知人不必皆堯舜孔子也，而無不可以爲堯舜孔子，天也」（卷前《序言》）。

有關《理學宗傳》研究，見清黃宗羲《明儒學案》、梁啓超《中國近三百年學術史》等。（施忠連）

夏峯先生集

〔清〕孫奇逢

《夏峯先生集》，十四卷。明清之際孫奇逢著。成於清康熙三十七年（一六九八），有清康熙三十八年（一六九九）初刻本、一九三九年商務印書館本。

孫奇逢六十歲以前所著答問詩文編爲《歲寒集》，六十歲以後之文編爲《歲寒續集》。康熙十七年（一六七八）王伯生從作者後代處抄錄全部詩文稿，與趙寬夫選擇删正，編爲《傳信錄》，此爲孫奇逢第一本全集，但是編者秘不示人。康熙戊寅（三十七年）作者孫淦、孫沐將家藏遺稿編爲十四卷，取名爲《夏峯先生集》，次年刻成。

《夏峯先生集》爲孫奇逢的文集。卷前有張鏡心、魏裔介、戴明說、湯斌、常大忠、李衷燦、趙御衆、孫淦及孫沐等人的序，還有魏裔介於康熙十六年（一六七七）撰寫的《孫奇逢傳》。卷一、卷二爲書信；卷三、卷四

爲序；卷五爲傳；卷六爲墓志銘；卷七爲志銘、墓表、行述、呈、募疏；卷八爲記、論、說、辨、議；卷九爲題跋、引、啓、考、贊、傳贊、銘；卷十爲祭文、祝文、雜著；卷十一、卷十二爲詩；卷十三、十四爲語録。書中所表述的孫奇逢的主要思想如下：

一、渾混之初，一氣而已。作者提出，天地形成之前，渾沌之初，唯有氣而已，世界上所有的一切都是氣派生的，理是氣所構成的事物運動變化的法則。「盈天地間知覺運動，聚散流峙，皆氣之爲也。而知覺有知覺之理，運動有運動之理，聚散流峙有聚散流峙之理，就中正可體認」（卷十三，《語録》）。因此理與氣是有區別的，不能混同，但也不能把它們視爲可以分離的二物。有弟子問理與氣是一還是二，他回答說：「渾沌之初，一氣而已，其主宰爲理，其運旋處爲氣，指爲二不可，混爲一不可」（同上）。

二、道無物不有，無時不然。孫奇逢强調百姓人倫日用即爲道，指出道首先是在眼前事中。弟子問他道在何處？他答道：「道在眼前」，又問「眼前何者是道」？他回答說：「任舉一物一事，莫非道也」（同上）。他指出，那些捨近求遠、捨易求難的人，是不懂得道的。

三、應隨時隨處體道。作者對學人侈言千古，遠談當世極爲不滿，以爲「吃緊處只要不虛當下一日」（同上）。他要求人們接人處事毫無利己損人之念，「日用食息間每舉一念、行一事、接一言，不可有違天理拂人情處」（同上）。孫奇逢也不主張空談性命，他認爲士君子的精神修養應有實際的表現。道學家中有人批評范仲淹、司馬光功業太盛，方孝孺、黃道周節烈太奇，孫奇逢對這種看法不以爲然，他說：「噫！理學而必無事功，必無節烈，則一鄉黨自好之士耳」（卷四，《麟書鈔序》），又說：「忠節亦學也，事功亦學也，文章亦學也，莫不有孔子之道焉，是豈可以執一論哉！」（同上）

四、透過死生功名之關。在人生哲學上，孫奇逢提出士人應能經受貧窮困苦、聲色貨利的考驗，要做到「飢餓窮愁困不倒，聲色貨利浸不倒，死生患難考不倒」（卷十三，《語錄》）。他特別重視確立正確的生死觀，以爲士人求聖人之道，「當先透死生之關，此關一透，功名富貴，自可不消費力」（同上）。

五、調和程朱、陸王之學。在學術上，孫奇逢主張破除偏執，調和程朱理學與陸王心學兩派之間的對立。提出：「人患不明白，更患太明白」（同上），所謂「太明白」是指過於計較不同學派之間的異同。「人黑白不分者不可以涉世處，人黑白太分者，不可以善世宜民，學問須要包荒才是天地江海之量」（同上）。他認爲不論是程顥、程頤、朱熹、薛瑄，還是陸九淵、陳獻章、王守仁，都是「傳孔孟者也」（卷四，《聖學錄序》）。他提出揭示真理的學說必定包含非常豐富的內容，其中各個部分之間必定有許多不同，但它們都統一於同一的道統。「道原於天，故聖學本天，本天者愈異而愈同」，「道之一正於至不一處，見一所謂殊途而同歸，一致而百慮耳」（卷四，《道一錄序》），就象流水，千江萬河，總歸於大海。他指出儒家各派都各有長處，都應加以重視，取其所長。「諸儒學問，皆有深造自得之處，故其生平各能了當一件大事，雖其間異同紛紜，辯論未已，我輩只宜平心探討，各取其長，不必代他人爭是非、求勝負也。」（卷十四，《語錄》）他曾以朱熹和王守仁爲例加以說明，「門宗分裂，使人知反而求諸事物之際，晦翁之功也。然晦翁歿而天下之實病不可不洩，詞章繁興，使人知反而求諸心性之中，陽明之功也。然陽明歿而天下之虛病不可不彌」（同上）。可見孫奇逢不僅看到各派之長，也注意各派之短，企圖以不同學派之長以補各派之短。

孫奇逢年壽長，門生弟子遍天下，因此《夏峯先生集》中的思想在當時曾產生很大影響。他的學風平實，對於清初學術潮流的轉變也產生了一定作用。

有關《夏峯先生集》的研究，見清黃宗羲的《明儒學案》卷五十七、梁啓超的《中國近三百年學術史》等。

（施忠達）

陳確集

〔清〕陳確

《陳確集》，四十七卷。明清之際陳確著。清嘉慶三年（一七九八），陳敬璋將陳確遺著編輯成《陳乾初先生遺集》（四十九卷），但未付梓，今上海圖書館和南京圖書館均藏有《遺集》手抄本。一九七九年中華書局以上圖抄本爲底本，參照南圖抄本、北京圖書館藏原拜經樓《大學辨》抄本，羊復禮的《海昌叢載》、《藏書五種》，以及其它有關的散見材料，整理校點出版了《陳確集》（上、下册）。

陳確（一六〇四——一六七七），字乾初，又字非玄，號確夫，初名道永，國變後改名確。浙江海寧人。早年家貧不能延師，隨兄長外出求學。生性聰慧，見解不凡，鄉賢許全典視之爲「任道之器」。自幼愛好撫琴吹簫，篆刻博奕，後悉數放棄。明崇禎十六年（一六四三），始與好友祝開美問學於江南名師劉宗周。奉慎獨之教，躬行實踐，品行文章，推重一時。清順治二年（一六四五），清兵入江南，劉宗周、祝開美先後引義自決，遂棄終生業，潛心學術，著書山中，以傳先生之學。論學淵源於劉宗周，上溯王陽明，而推極至孟子。否

認《大學》爲孔、曾所作，公開批判程朱理學，反對社會上流行的看風水擇墳地而厚葬的不良習俗。其學發揮性善之旨，最富創見，對知行學說也多有辨正，但這些思想過於激烈，爲時人學友所不容，幾無相知。晚年因精神壓抑得拘攣疾，臨病在榻十幾載，康熙十六年（一六七七），憾然離世。終生不仕，淡功名，薄榮利，「爲人剛直，尚氣節，遇公正，發憤爲鄉邑去害，不攙於勢位。」（許三禮《海寧縣志理學傳》）著作除《瞽言》、《葬書》、《大學辨》等專著外，還有許多雜論幾十萬言。生平史料見載於：許三禮《海寧縣志理學傳》、黃宗羲《陳乾初先生墓志銘》、陳雲龍《陳氏理學乾初先生傳》、陳翼《乾初府君行略》、陳敬璋《乾初先生年表》、吳騫《陳乾初先生年譜》等，以上史料均已收入《陳確集》。

《陳確集》是陳確哲學思想及有關社會習俗世教主張的總匯，是清初維護孔孟、批判程朱、蔑視陋習，倡導新風的著名論著。內容包括：《文集》十八卷、《別集》十七卷、《詩集》十二卷、《陳確傳》多篇及吳騫《陳乾初先生遺集序》，並附吳騫《陳乾初先生年譜》。它不僅反映了陳確本人的思想，還記載了他與黃宗羲、張考夫、祝開美、吳仲木、劉伯繩、沈郎思、來成夫等同時代著名學者及友人的論學情況，以及他對祝開美生平的追憶。其主要內容爲：

一、習俗世教。針對社會上普遍流行的人死後看風水擇地而厚葬的落後習俗，提出時、近、合、深實、儉的六字葬法。力陳擇地而葬的弊端，指出「人之善不善，自爲禍福焉，非天與地能禍福之也。何不善地之有！」强調事在人爲，否定天地鬼神支配人生吉凶禍福的迷信思想，宣傳了無神論。與此同時，一再宣揚族葬、深葬、儉葬的益處。爲了達到移風易俗的目的，主張焚天下之妖書——《葬書》，息天下之妖言——葬師之言（以上均見《別集·葬書》）。

二、人性善說。集中批判老、佛、宋儒在人性問題上的錯誤觀點，竭力推崇孟子性善論。認爲天理與人欲並不矛盾，「人欲正當處，即天理也，……不必將天理人欲判然分作兩件。」（《別集·瞽言》）聖人既不廢欲，也不縱欲，而是將人欲做到恰好處，離開人欲，天理也就無處體現了。斥責宋儒「存天理，滅人欲」的理欲觀，嚴重損害了人的身心健康。

《陳確集》力主性無有不善，氣、情、才都是善的，人之有惡，不是人性固惡，而是後天學習不當所致。揭露宋儒「昌言氣情才皆有不善，而另懸靜虛一境莫可名言者於形質未具之前，謂是性之本體」，其實質是「援釋入儒」，與佛氏好談人生之前，人死之後一樣，敗壞世道人心。指出其說雖精粗，却是懸空的，只能求之於「恍惚無何有之鄉。」（同上）這樣的人性學說，既無益於人生，也無益於社會。與此相反，主張從人欲中見天理，從庸中見聖，以此奠定切實的人生。用體用一致，注重人倫日用的人性倫理觀，抨擊老、佛、宋儒虛幻的人性觀，說「道不離日用，雖飲食男女，無非道之所存，而高明欲一切空之，所謂賢知之過，非乎？」（《文集·雜著·書爾旋講師扇頭》）

三、知行並進論。《陳確集》以孔孟爲規矩繩墨，斷然判定《大學》非聖經，說「《大學》，其言似聖而其旨實竄於禪。」（《別集·大學辨》）從批判《大學》和程朱「止於至善」、「知止」、「知先行後」的形而上學知行觀入手，全面闡述了「知無盡」、「知行並進」的思想，具有比較明顯的唯物主義和辯證法的積極因素。

認爲「格物致知」不是「一截功夫」，知識的獲得是一個沒有窮盡的過程，不可能「一旦豁然貫通」而盡知天下之事理。「道無盡，知亦無盡」。指出《大學》「止於至善」與聖學相去甚遠，說「夫學，何盡之有！有善之中又有善焉，至善之中又有至善焉」。（同上）

《陳確集》指責「《大學》言知不言行，必爲禪學無疑」，程朱「知先行後」必歸於無行。主張「知行並進」，知行「先後之間，如環無端」的圓圈說，强調行在獲得知識過程中的重要性。說欲見屋外步，山前步，須行出屋外，行過山前方能見得（同上），又說：「走在京師路上，雖至愚極蠢之人，必能問訊，必到京師。若終日坐在家裏，雖極聰明强記之人，將兩京十三省路程稿子記得倒本爛熟，竟亦何益！」（《講義一》）以能問於不能以多問於寡說》）以此說明「行到然後知到」，知識產生於「親至」的道理。

《陳確集》以大無畏的氣魄，批判了官方哲學——程朱理學，在中國近代思想史上有其不可磨滅的功績。但其基本思想仍不脫封建文化之藩籬，處處表現出對孔孟禮教的維護，有着明顯的時代局限性，在近代思想史上沒有產生太大的反響，著作也不爲後人所重視。（董德福）

葬書

〔清〕陳確

《葬書》，二卷。明清之際陳確著。由單篇論文結集而成，各篇成文時間不一，其中《葬論》一文寫於清順治七年（一六五〇），《葬書》成書時間當稍後於此。版本主要有四種：一、陳敬璋輯《陳乾初先生遺集》，上海圖書館藏抄本；二、《遺集》，南京圖書館藏抄本；三、咸豐四年（一八五四）無名氏刊行本；四、《陳確集》點

校本。

《葬書》是清初倡導死葬新風的一部論集，主張人死而葬，要在「及時、族葬、深埋、實築」（《自序》）八字。全書含《葬論》、《族葬五善》、《深葬說》、《六字葬法》、《儉葬說》、《避五患論》、《葬經》等文章十七篇，另附《自序》一篇。

針對世人惑於「葬師」之妖言，看風水擇墳地，或久而不葬，或破家財而厚葬，把葬事與生人之吉凶禍福聯繫起來的落後習俗，動之以情，曉之以理，以淺顯易懂的道理和事例，批判「葬師之說」，宣傳無神論。

《葬書》着重批判了擇地而葬的惡習。葬師妖言惑衆，說人死後葬於風水寶地，則死者顯靈，保佑子孫富貴暢達，時人無論智愚，都信之不疑。針對充徹整個社會的迷信觀念，指出人之善惡、禍福與天地毫無關係，「物之材不材，自爲枯榮焉，非天有意枯榮之也。地承天施，亦猶是耳」。據此認爲「人之善不善，自爲禍福焉，非天與地能禍福之也。何不善地之有！」（《葬論》）從而否定了天地鬼神支配人生吉凶禍福的迷信思想，說「天者，理而已矣」（同上），强調「擇天地不若自擇。」（同上）人之盛衰均由自己定奪，事在人爲，「勞多而德厚者流澤遠，不然反是。於葬地之美惡，又何有焉？」（《利害》）指出父母在世時尚不能使自己的子女福貴富善，死後就更不能使他們去惡爲善，趨福避禍，化頑爲慧了。

《葬書》勸誡時人「勿輕造新墳，勿妄言禍福」（《與同社書》），指出擇善地而葬，有百害而無一利，具體表現爲：一、人們聽信「葬師之說」，「形家之言」，紛紛到他鄉擇墳地，以致「爭地而仇鄉黨，爭利而仇同氣，速獄連禍，破家亡身者有之。」（《葬論》）擇善地而葬，本圖利已，終致害已，「不亦痛哉！」二、擇地而葬，侵占糧田日多，「民何以堪？此何異暴君污吏之多爲圃囿洿池以害民者乎？」（《與同社書》）三、擇善地而分葬，對死者

無絲毫之利，卻有背人之常情和聖賢禮教，「生欲親之，死欲離之，於情於理，未見其可。」（《與張元岵前輩書》）父母死後異域而葬，在九泉之下不得相近相親，「未足以安親魄，而先以傷親心」（同上），這樣的「孝」實是大不孝。

《葬書》指出，世人關於禍福的迷信思想，實「起於葬師之欲賄也」（《葬論》）。葬師利用世人「哀親之心」遠遜於「避禍邀福」之心的功利主義心理，搖唇鼓舌，玄乎其言，人們樂而聽之，於是「重賄立至，不虞夫愚夫婦之終惑其說而不悟也。」（同上）葬師之言本於《葬書》，故破除落後習俗，不能無視各種《葬書》的存在。指出佛、老雖言禍福，但危害尚小，《葬書》、葬師遠過之。可悲的是，世人皆「樂大禍而憂小患」（《甚次》），真到了不可救藥的地步，故主張盡焚天下之《葬書》，盡息天下葬師之妖言，其行之有效的辦法是普遍推行族葬。認爲「蓋族葬之禮行，則葬師之說廢」（《與張元岵前輩書》），葬書也隨之失去市場。

宣揚族葬。《葬書》批判看風水擇墳地的同時，竭力主張族葬，即同族親人，死後按長幼尊卑次序共葬於同一墓穴中。指出族葬有五大好處：一、骨肉死後尚能完聚，續生前相親相愛之情誼，必「無怨離之鬼」；二、「不費耕地」，造福子孫後代；三、「昭穆不紊而位前定，可不需時月」，避免因擇地而暴棺逾年不葬之陋習；四、「族葬則葬師地主俱無所倖其大利，而紛然之變息矣」；五、擇地而分葬，遇墓祭時，需到每座墳墓前行祭禮，既費時，又費財，也常瀆禮，「族葬則數世之墓一朝而畢祭，不瀆不煩。」（以上均見《族葬五善》）

力倡深葬。《葬書》痛陳淺葬之弊害，宣講深葬之合理性及可行性。認爲「葬者，藏也。深則藏，淺則露，深藏則安固，淺露則傾圮，必然之道。」（《深葬說上》）世人不必擔心葬深則浸水，只要墓穴狹窄即可免水之患，且深葬有一係列好處，例：「狐兔弗能穴也，蛇弗能垤也，盜弗能掘也，竹木之根弗能穿也，雨暘燥濕之

氣弗能侵而敗也，歲月積久之無攤露也，雖有滄桑之變，或夷爲平土，犂爲污田，而泉下之骨尚無恙也。」（《深葬說下》）因此呼吁仁人君子理當衝破習俗，廣行深葬。

主張儉葬。關於儉葬，《葬書》所論不多，却很精當，說「夫儉非薄也，禮所不當爲，力所不能爲者，吾不强爲焉謂之儉也。」（《儉葬說》）指出厚葬出於虛僞，於死者無益，而儉葬既省錢財，又安人心，「不亦善乎！」（同上）

最後，《葬書》對葬事作了總結，說「葬法有六要：曰時，曰近，曰合，曰深，曰實，曰儉。時不出三月，近不出鄉，合謂族葬，深入地至丈以外，實謂棺外椁內以灰沙實築之，不留罅隙，儉謂不事虛文。」（《六字葬法》）這是《葬書》無神論思想的集中表現。

由於《葬書》所論，有背時俗處甚多，所以沒有能廣泛流行於社會，長期不爲人注意。它在一定程度上批判了流行於社會的迷信思想，不失爲移風易俗的佳作。其主要缺陷是：沒有把無神論思想理論化，係統化，因而對有神論的批判是非常有限的。

有關《葬書》的研究著作有：張楊園《答陳乾初書》和侯外廬《介紹陳確著作中僅見刊本〈葬書〉的思想》等。（董德福）

大學辨

〔清〕陳確

《大學辨》，四卷。明清之際陳確著。包括《大學辨》本文及致友人書札等二十餘篇。本文部分寫於清順治十一年（一六五四）。主要版本有：一、陳敬璋輯《陳乾初先生遺集》，上海圖書館藏抄本；二、《遺集》，南京圖書館藏抄本；三、北京圖書館藏原拜經樓《大學辨》抄本；四、《陳確集》校點本等。

《大學辨》以「無所顧慮」的學者態度，否定《大學》的聖經地位，抄沒宋儒家當，清算程朱關於「格致」和「知先行後」的謬見，「爲孔、曾雪累世之寃，爲後學開蕩平之路。」（《答查石丈書》）他對《大學》的懷疑是以孔、孟爲規矩繩墨，通過對照兩方理論而發現矛盾來展開的，其旨在「還《學》、《庸》於《戴記》，刪性理之支言，琢磨程朱，光復孔、孟，出學人於重圍之內，收良心於久錮之餘。」（《大學辨序》）

《大學辨》開宗明義說：「《大學》首章，非聖經也。其傳十章，非賢傳也。……《大學》，其言似聖而其旨實竄於禪。」（《大學辨》）認爲宋以來五百餘年，莫不尊《大學》爲聖經，視之爲孔、曾所作，結果是「誣往聖，誤來學」（同上），故《大學》一書不可不辨。

接着，《大學辨》從以下三方面，對《大學》及宋儒進行了質疑和批判：

一、「止於至善」辨。朱熹借解釋《大學》「格物致知」之機，揚言「一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」（《大學章句》），似乎「一旦豁然貫通」，知識就到了盡頭，世界萬事萬物無不在我心的認識之中。《大學辨》堅決反對這種一勞永逸的認識論，斥責朱熹之說是「誘天下而禪」（《翠薄山房帖》），與禪宗頓悟說一樣荒謬。主張學習是一個沒有窮盡的過程，「格物致知」不是「一截功夫」，不應該有停止的時候。以有限之人心，去認識永恒發展的無限復雜的世界，怎麼可能「一旦豁然貫通」而盡知天下之事理呢？若非「天下之大妄人」，決說不出這樣的話來！

《大學辨》認爲：《大學》之三綱，係從《堯典》「克明峻德」等七句仿造而來，且違背《堯典》原義而不自知，其「止於至善」一語尤爲有病，說「古之君子，亦知有學焉而已。……夫學，何終之有！有善之中又有善焉，至善之中又有至善焉」（《大學辨》），學日進，知日進，永遠不能達到盡善盡美，因爲「今日有今日之至善，明日又有明日之至善，非吾能素知之也，又非可以一概而知也，又非吾聰明知識可以臆而盡之也。」（同上）由於受時空的限制，認識當然是無止境的。「道無盡，知亦無盡」（《答唯問》），即使聖人也有不知的東西。

二、「知先行後」辨。在知行關係問題上，着重批判程朱「知先行後」和《大學》重知輕行的觀點，指責《大學》「言知不言行，必爲禪學無疑。」（《大學辨》）主張「知行並進」、知行「先後之間，如環無端」（《答格致誠正問》）的圓圈說，認爲知不能離開行，行亦不能離開知，知和行，如環之無端，齊頭并進才是至道。

《大學辨》指出：「不知必不可爲行，而不行必不可爲知。知行何能分得。」（《答張考夫書》）此說雖然認爲知行互相依賴，但更强調「行」在認識中是「知」的前提，其重行的傾向性是很明顯的。例：針對張考夫「如眼前一步，必先見得，然後行得」這句話，說「欲見屋外步，則必須行出屋外，始能見屋外步。欲見山前步，則更

須行過山前，始能見山前步。可謂行到然後知到者，正以此也。」（同上）在這裏，《大學辨》吸取了王陽明「知行合一」的合理因素，批判了程朱和《大學》「知先行後」，重知輕行的錯誤觀點，同時對王陽明「銷行以歸知」（王夫之評語，見《尚書引義》）的「知行合一」說，作了近於唯物主義的改造。

在知行關係問題上，《大學辨》還强調「知行俱到」。認爲若知到而行沒有到，所謂的知就是懸空不算數的。宋以來讀書人言行不一者正屬於此類。爲了糾正言行不一之通弊，提倡「心知力行」，說「學固不可不講，然毋徒以口講，而以心講，亦毋徒以心講，而以身講，乃得也。」（《答張考夫書》）指出僅僅「知解及之」而沒有踐形的人，不是真正的聞道者，《大學》「精思所注，只在『致知』、『知止』等字，竟是空寂之學」（《大學辨》），離聞道遠矣。

三、「正心、誠意」辨。《大學辨》詳細審查《大學》有關格致誠正、修齊治平的內容，指責《大學》「至『正心』以往，益加舛謬。既言『正心』，不當復言誠意。既先誠、正，何得又先格、致？夫心與意，固若此其二乎？」（《大學辨》）主張「正心」是第一要務，「誠」當在「正」後，「格致」也在「正」後。而其所謂「正心」，與孔子「立志」，孟子「求放心」，程子「主敬」，王陽明「致良知」和劉宗周「慎獨」一類的工夫是一回事。指出「正心爲指南之鍼，格致乃辨方之盤，鍼搖不定，雖盤星燦然，度分刻畫又安所取正乎？」（《答格致誠正問》）若心不正，則心粗氣浮，談何格致？認爲《大學》八條目中，如果先正心修身，就有了目標、方向和動力，其餘七條也就自在其中了。所以說，「不放心則自能格致誠正，自能修齊治平。」（《與張考夫書》）以此指責《大學辨》置「正心」於格致之後，是「倒持太阿，授人以柄」，很少有不失敗的。

《大學辨》蔑視權威，打破傳統偏見，大膽質疑《大學》，在一定程度上動搖了《大學》的正統地位，其懷疑

精神和求實學風，在近代思想史上多多少少產生了一些影響。但在程朱理學占統治地位的封建社會裏，他那駁世之論，沒能廣泛流布於世，也就不足爲怪了。（董德福）

瞽言

〔清〕陳確

《瞽言》，四卷。明清之際陳確著。成書於清順治十五年（一六五八）。主要版本有：一、陳敬璋輯《陳乾初學先生遺集》，上海圖書館藏抄本；二、《遺集》，南京圖書館藏抄本。這兩部抄本內容完全一致，但編排次序不同，且上圖藏抄本有陳敬璋的許多注語，南圖藏抄本則沒有；三、一九七九年中華書局《陳確集》點校本等。

《瞽言》是清初較有代表性的反宋學哲學論著。全書由三十一單篇，及《瞽言序》和《書後》結集而成。關於「瞽言」一名之來由，作者稱「確赫然兩目而固瞽矣。……且吾既瞽矣，吾言葬，言大學，則世皆切切然不以吾言之瞽。人瞽吾言，吾又何敢不以「瞽言」自命乎？」（《瞽言序》）全書着重討論人性善惡問題，批判佛、老和宋儒的人性觀，抉發孟子性善論之精義，極推王陽明「知行合一」說。具體內容爲：

一、理欲關係。《瞽言》首先點破宋儒理欲觀的不當及其危害，認爲聖庸之別不在於無欲，而在於欲之當否，天理與人欲不但不必然矛盾，而且不能相離，「人欲正當處，即天理也。……雖富貴福澤之欲，庸人欲

之，聖人獨不欲之乎？學者只時從人欲中體驗天理，則人欲即天理矣，不必將天理人欲判然分作兩件也。」（《近言集》）指出「天理正從人欲中見」，離開人欲，天理就要落空（《無欲作聖辨》）。欲只有過與不及之分，而沒有有無之分，貪愚之輩過於欲，老莊佛不及於欲，均不足取，「聖人只是一中，不絕欲，亦不縱欲」（同上）。指責宋儒步佛老之後塵，將天理人欲截然分開，壓制了人欲，使人之身心健康嚴重受害，故一再强調要拆除橫隔在天理與人欲之間的無形之牆。

如何看待人欲？老、佛主寡欲、無欲，作者決然把自己置於老、佛的對立面，重新解釋先賢「克己寡欲」之古訓，認爲克己、寡欲不是無欲，廢欲，「絀欲從理，儒者克己之學也」，人要活着，必需有欲，「真無欲者，除是死人」（《與劉伯繩書》），這是對老、佛、宋儒僞道學沉重的一擊，是衆人皆昏我獨醒之辭。

二、性，氣、情、才一本說。這是《瞽言》論述的中心。着重批判老、佛在人性問題上的形而上學本體論和程朱將人性分爲天地之性和氣質之性的謬論。認爲性無有不善，不善者後天學習不當所成，以此解釋孔子「性相近，習相遠。」針對宋儒氣有清濁，性有善惡的論調，說性皆善，善人之性固然善，惡人之性亦善，「無論氣清氣濁，習於善則善，習於惡則惡矣。故習不可不慎也。」（《氣禀清濁說》）指出人之所以有惡行，在於失却本心，而不是性惡，故儒存心，求放心，擴充不害人之心。指出這才是孟子性善說的本旨。每個人都可以通過後天的培養努力，由惡轉善，若終究爲惡，責任在人不在天，而宋儒「昌言氣情才皆有不善，而另懸靜虛一境莫可名言者於形質未具之前，謂是性之本體」，這就給爲惡之人以推御責任之借口，其實質是「援儒入釋……聖學遂大泥喪，人心世道之禍，從此始不可振救也。」（《聖學》）

人性雖是善的，但後天的培養仍很重要。指出只有通過後天的培養鍛煉，人性才得以全，「人性無不

善，於擴充盡才後見之也。如五穀之性，不藝植、不耕耔，何以知其種之美耶？」（《人性解上》）人的道理與物的道理是相通的，可以由物理來推人理，「物成然後性正，人成然後性全。物之成以氣，人之成以學。」（《性解下》）同時又指出：後天的培養鍛煉，可以使人性得以表露、充實，却不可以增加人性，這與孟子「盡心知性」、「存心養性」的道理是一致的。

針對宋儒天地之性和氣質之性判然有別的說教，《瞽言》提出性、氣、情、才一本說，戳穿宋儒兩截人性觀的矛盾，認爲情是「性之流露」，才是「性之運用」，氣是「性之充周」，「一性也，推本言之曰天命，推廣言之曰氣、情、才，豈有二哉！」（《氣情才辨》）如果說天地之性是本是善，氣、情、才本於性，也應是善，何以「宋儒既不敢謂性有不善，奈何轉卸罪氣質，益分咎才情？」（同上）

三、道德踐履。指出宋儒在「人生而靜」之上又立一「天地之性」爲本體，要人「滅人欲」而「存天理」，與老佛的「無」和「空」一脈相承，其說雖精細，卻是懸空的，只能求之於「恍惚無何有之鄉」（《原教》），這與孟子言性之切實可信者是正相反對的。《瞽言》則認爲天人、聖庸相通不隔。主張由知人而知天，從庸中見聖，說「未知人，焉知天。……未能爲庸，焉能爲聖。」（《近言集》）指出自宋以來，諸儒只言性命，推崇高懸着的天地之性，與佛相類，「皆是白日說夢，轉說轉幻，水底撈月，愈撈愈遠，則何益之有乎！……吾言雖粗俗，如羣蔬麥飯，却可療飢；諸子言雖精微，如龍肝鳳髓，卻不得下咽也。」（同上）兩種人性觀之區別可謂一語道破。

孟子道性善，只是要天下人爲善，只有身心力行的爲善，方算真知性善，具體表現爲踐形、養氣、盡才、盡心。「若但知性善，即是未知性善」，（《聖學》），或「雖知性善，何益了？」（《侮聖言》）鑒乎此，推王陽明「知行

合一」爲不刊之論，說「言知行合一，則天下始有實學」（《聖學》），它要求見善而遷，知過而改，是最切實的工夫，而「今學者皆空口言性，人人自謂知性，至遷善改過工夫，全不見得力，所謂性善何在？」（《知性》）《瞽言》最後頗有感慨地說，「陽明言格致，發明知行合一之理，有功於天下後世甚大，與孟子道性善同功。」（《書後》）

《瞽言》是陳確闡述人性論思想的一部力作，但因其思想的「叛逆」性，終不爲時人所容，遂長期湮沒，反響甚微。

有關《瞽言》的研究論著有黃宗羲《與陳乾初論學書》等。書中就「性解」、「無欲作聖辨」諸篇的內容提出自己的看法。（董德福）

朱舜水集

〔清〕朱之瑜

《朱舜水集》，二十二卷。明末清初朱之瑜（號舜水）著。此書乃中華書局一九八一年校勘以下幾種版本後刊行，即：一、加賀本，清康熙二十三年（一六八四）日本加賀侯文學源剛伯所編《明朱徵君集》十卷，此成書最早；二、談綺本，清康熙四十七年（一七〇八）日本書林茨城多左衛門刻本，題《舜水朱氏談綺》，乃舜

水門人安積覺編輯；三、水户本，清康熙五十四年（一七一五）日本水户侯權中納言從三位西水源光國輯《舜水先生文集》二十八卷；四、享保本，清康熙五十九年（一七二〇），日本書林茨城多左衛門刊行《舜水先生文集》；五、稻葉本，日本明治四十五年（一九一二）稻葉君山編《朱舜水全集》，東京文會堂鉛印本，此書乃水户本與加賀本之合刊本；六、馬浮本，民國二年（一九一三）馬浮據稻葉本删定，題爲《舜水遺書》。其中稻葉本、馬浮本和上海羣學社一九二六年出版許嘯天整理的《朱舜水集》較有影響。

朱之瑜（一六〇〇——一六八二），字楚璵，又字魯嶼，晚號舜水。浙江餘姚人，寄籍松江（今屬上海市）。明諸生。崇禎末，屢奉徵辟，皆不就，故稱「徵君」。南明弘光元年（一六四五）因特徵和授官不就，臺省交章論劾，爲免遭逮捕，不別家人，逃往舟山。此後，與舟山守將王翊等「密定恢復之策」，多次赴日本借兵未成。旋因抗清活動失敗，亡命日本、越南、暹羅等國，先後達十五年。清順治十六年（一六五四）鄭成功、張煌言會師入長江時，朱應招參加北伐，常往來兩軍間，克瓜州、下鎮江，皆親歷行陣。反清復明的再次失敗，決心定居日本，時爲南明永歷十三年、日本萬治二年（一六五九）。先於長崎講學，後應水户藩主源光國（德川光圀）的聘請，從一六六五年七月起移居江户（今東京），尊爲賓師，備受優渥禮待。居日本二十二年，與日本學者廣爲交往，探討學術文化，並招收學生，講授中國傳統文化，爲促進中日文化交流和人民友好作出了貢獻。他生時雖復明無望，却一直穿着明服，嘗説欲死後歸葬故土。一六八二年四月卒於江户，學者私謚文恭先生，葬於常陸久慈郡大田鄉瑞龍山。事跡見載於《舜水先生行實》、《朱之瑜别傳》、《思復堂文集·明遺民所知録》、《餘姚縣志》卷二十三、《碑傳集補》卷三十五、《清史稿·遺逸傳》卷五〇五等。

《朱舜水集》乃作者的遺著，除十五首《泊舟稿》之外，均爲海外時所作，絶大部分寫成於日本。内容多

爲總結明朝滅亡的經驗教訓，介紹中國立學祭孔的禮儀，以及在日本時的書信、答問、讀書批注及其他文章。其哲學思想並不係統，散見於一些論著之中。本文集是現代學者朱謙之於一九六二年據「稻葉本」重新編排，加以校勘、補充整理出來的，並爲此撰寫了「前言」。書中的編排次序與各舊本頗有異同出入，列目如下：

卷一：中原陽九述略；卷二：安南供役紀事；卷三：疏、揭；卷四至卷九：書簡一至書簡六；卷十、卷十一：策問。問答一至問答四；卷十二：詩、賦；卷十三：論、辨、說；卷十四：議；卷十五：序；卷十六：記、志；卷十七：雜著；卷十八：批評；卷十九：贊；卷二十：箴、規、銘；卷二十一：祭文、祝文、告文、碑銘；卷二十二：改定釋奠儀注、學宮圖說（存目），另編有附錄一至五。

全書所闡述的思想內容主要是：

一、在政治思想和主張方面，比較集中地通過揭露清貴族殘酷的民族壓迫和掠奪的罪惡事實以及分析總結明朝滅亡的教訓，說明封建官僚主義制度已趨腐朽，並相應地提出「利民」「愛民」的社會改革的主張。「他日採逸事於外邦，庶備史官野乘」，列舉「虜害十條」，撰寫了《中原陽九述略》等文。指出：「逆虜乘流寇之訌而陷北京，遂散布流言，倡爲均田均役之說」，豈知「得國之後，均田不可冀，賦役不可平，貪黷徭污，慘殺荼毒，又倍蓰於縉紳之禍哉！」又指出：「他如既納民丁，又輸鹽灶，一人兩役，朝暮值官，見事風生，吹毛索垢，牧養生芻，遇物掠奪，大兵所過，四出騷擾，指稱奸細，搜灶株連。處處皆然，人人飲恨。」（《中原陽九述略》）以上揭露，說明土地問題已成爲社會最嚴重的問題，滿清貴族采取欺騙行徑和漁肉人民的政策，必定引起人民的反抗，其統治是不能穩固的。至於明亡的原因，認爲完全是由官僚士大夫統治集團「自取之

也」。此種人腐敗無能，投機鑽營，圖謀私利，搜括朘削，造成廉恥道喪，封建秩序破壞，因此可斷言：「明朝之失，非韃虜能取之也，諸進士驅之也；進士之能舉天下而傾之者，八股害之也。」（《答野節問》）即把這一禍害的根源歸之於官僚科舉制度。

朱舜水認爲，明亡還在於「民心既背，堅甲利兵適足爲盜資耳。」（《答小宅生順問》）「其心既變，川決山崩。」（《中原陽九述略》）說明他重視人民力量於時代變革中的巨大作用，民心向背能決定一朝代的存亡。因此，他從儒家的「民本」思想出發，提出「利民」的社會改革主張。說：「治國有道，因民之利而利之。」（《答林春信問》）主張在位者「常懷一愛民之心」，時刻知百姓疾苦，施行「節富補貧」的「不忍人之政」（《答加藤朋友問》）可見，其政治思想主張雖未根本超出封建樊籬，然確具有較大的民主性和進步意義。

二、本書所述評的哲學思想主張，以批判宋明理學唯心主義的特點，否認有虛無縹緲的「太極」本體，而堅持「實理實學」，肯定「聖賢要道只在彝倫日用」的命題。明亡以後，朱氏從哲學上對程朱和陸王進行批判總結，以求得思想上的教訓。他指出，程朱理學是一種脫離實際，虛僞浮夸，「純弄虛脾，捕風捉影」的學問（《答奧村庸禮書》）。「宋儒辨析毫釐，終不曾做得一事，況又於其屋下架屋哉？」（《與安東守約書》）對陸王心學，則指出，「不論中國與貴國，皆不當以爲法也。」（同上）他斥王陽明的「致良知」說爲「僞學」，批評道：「講良知，創書院，天下翕然有道學之名；高視闊步，優孟衣冠，是其病也。……其徒王龍溪有《語錄》，與今和尚一般。其書時雜佛書語，所以當時斥爲異端。」（《答安東守約》）於此基礎上，指出作程朱虛構事物之外有「太極」本體同然錯誤，而陸王「以心爲太極」則更爲荒謬（見《答加藤朋友問》）。他贊同陳亮的觀點，以爲「聖賢要道只在彝倫日用，彼厭平淡而空虛玄遠者，下者心至顛蹶，上者亦終身淪喪已爾，究竟必無所益

也。」(《題顏子像》)即有事物則有事物之道，並非在萬物之上有一形而上的精神本體，亦無離開具體事物懸空「虛無縹緲的「道」。在認識論上，堅持「實理實學」，提倡「學貴有用」、「學貴實行」，他說：「兼致知力行方是學，方是習。若空空去學，學個甚底，習又習個甚底，慎思明辨即是此中事。」(《答野節問》)應該承認，這些基本觀點都是非常之正確的。

三、書中反映朱舜水在日本傳播中國優秀文化的事蹟。他勤奮好學，誨人不倦，對日本懷有友好的感情，對日本未來發展和中日友誼寄於很大的期望。他研究古代文獻，「考古合今」，制定有關典章制度，於康熙七年(一六六八)著《諸侯五廟圖說》。他把中國的科學技藝如工程設計、建築技術、農藝、生物地理知識、衣冠裁製等介紹到日本。他模仿中國的西湖和廬山風景，爲日本設計了著名園林「後樂園」。另外，還著《學宮圖說》，製作明室衣冠及宗廟彝器等等。這些貢獻都是值得在中日文化交流史上大加肯定的，至今仍深刻地留在日本人民的心中。(胡嘯)

日知録

〔清〕顧炎武

《日知録》，三十二卷。清顧炎武著。成於清康熙三十四年(一六九五)，由其弟子潘耒刊行。通行本

有：清道光十四年（一八三四）黃汝成的《日知録集釋》、一九三六年國學整理社本（卷末附有《刊誤》四卷、《日知録之餘》四卷）。

顧炎武（一六一三——一六八二），原名絳，字寧人，曾自署蔣山傭，學者稱亭林先生。江蘇昆山人。生於江東望族，「讀書一目十行」（江藩《漢學師承記》卷八，下同）。「性耿介，絶不與世人交，獨與里中歸莊善，同游復社」。一六四四年明亡，昆山縣令楊永言起兵抗清，炎武與歸莊從之。昆山陷，嗣母王氏絶食而死，囑炎武「勿事二姓」。南明王朝失敗以後，仍數謁孝陵，遍游華北，一面旅行，一面讀書，「游歷所至，以二馬二驢載書自隨，至西北阨塞，東南海陬，必呼老兵退卒詢其曲折，與平日所聞不合，即發書檢勘」。清廷欲修《明史》，炎武以死拒之。晚年定居華陰，因爲「華陰縮轂關河之口，雖足不出户，而能見天下之人，聞天下之事。一旦有警，入山守險，不十里之遥。若志在四方，一出關門，亦有建瓴之勢」。至死不忘恢復。著作尚有：《天下郡國利病書》、《顧亭林詩文集》等。《清史稿》卷四八一有傳。

《日知録》爲顧炎武論學論政之代表作。作者自述：「愚自少讀書，有所得，輒記之。其有不合，時復改定，或古人先我而有者，則遂削之。積三十餘年，乃成一編。取子夏之言，名曰《日知録》，以正後之君子。」（《日知録》卷首目次前）。「上篇經術，中篇治道，下篇博聞」（《初刻日知録自序》引《與友人書二十五》），「意在撥亂滌汙，法古用夏」（同上引《與楊雪臣書》），自謂「平生之志與業，皆在其中」（同上引《與友人論門人書》）。

在哲學思想上，顧炎武受張載氣一元論的影響，認爲「盈天地之間者，氣也。氣之盛者爲神，神者天地之氣而人之心也。故曰視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺」（卷一，《游魂爲變》）。並以此來解釋善惡果報，「豈真有上帝司其禍福，如道家所謂天神察其善惡，釋氏所謂地獄果報者哉，善與不善，一氣之相感，

如水之流濕，火之就燥，不期然而然，無不感也，無不應也」（卷二，《惠迪吉從逆凶》）。

關於道器關係，認爲道在器中，「形而上者謂之道，形而下者謂之器。非器則道無所寓，說在乎孔子之學琴於師襄也。已習其數，然後可以得其志，已習其志，然後可以得其爲人。是雖孔子之天縱，未嘗不求之象數也。故其自言曰：「下學而上達」（卷一，《形而下者謂之器》）。因此「性與天道」也即在「文行忠信」之中，「夫子之教人文行忠信，而性與天道在其中矣，故曰不可得而聞」（卷七，《夫子之言性與天道》）。

根據上述的哲學觀點及明亡的歷史教訓，顧炎武對明末空談心性的學風痛心疾首：「劉、石亂華，本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談，有甚於前代者。昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端，一切不問，而曰一貫、曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。神州蕩覆，宗社丘墟」（同上）。指出這決非儒學，而是禪學。針對上述流弊，提出理學即經學的主張，强調「通經致用」，「古之聖人，所以教人之說，其行在孝弟忠信，其職在洒掃應對進退，其文在《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》，其用之身，在出處、去就之際，其施之天下，在政令、教化、刑罰」（卷十八，《內典》）。主張「凡文之不關於六經之指、當世之務者，一切不爲」（卷十九，《文須有益於天下》引《先生與友人書》）。顧炎武認爲「聖人之道」在於「博學於文」、「行己有恥」。所謂「博學於文」，不僅指讀書，「君子博學於文，自身而至於家國天下，制之爲度數，發之爲音容，莫非文也」（卷七，《博學於文》）。所謂「行己有恥」，尤爲重要。禮義廉恥，「四者之中，恥尤爲要」，因爲「人之不廉，而至於悖禮犯義，其原皆生於無恥也」（卷十三，《廉恥》）。進而提出「天下興亡，匹夫有責」的著名論斷。他首先把亡國和亡天下區別開來，「有亡國，有亡天

下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下」。認爲「保國者，其君其臣，肉食者謀之。保天下者，匹夫之賤，與有責焉耳矣」(卷十三，《正始》)。什麼責呢？主要是言責，「張子有云：民吾同胞。今日之民，吾與達而在上位者之所共也。救民以事，此達而在上位者之責也；救民以言，此亦窮而在下位者之責也」(卷十九，《直言》)。

顧炎武認爲應該允許庶民議政，「天下有道，則庶民不議，然則政教風俗，苟非盡善，即許庶民之議矣」(同上)。他本人也提出不少改革政教風俗的建議。如在政治上，主張地方分權，「以天下之權，寄之天下之人」，「所謂天子者，執天下之大權也。其執大權，奈何以天下之權，寄之天下之人，而權乃歸之天子。自公卿大夫，至於百里之宰，一命之官，莫不分天子之權，以各治其事，而天子之權乃益尊。後世有不善治者出焉，盡天下一切之權，而收之在上，而萬幾之廣，固非一人之所能操也」(卷九，《守令》)。批評科舉制度，「使枚乘、相如而習今日之經義，則必不能發其文章；使管仲、孫武而談今日之科條，則必不能運其權略。故法令者，敗壞人材之具，以防奸宄，而得之者什三，而失之者常什七矣」(卷九，《人材》)。認爲治國之本不在法制禁令，而在人心風俗，「法制禁令，王者之所不廢，而非所以爲治也。其本在正人心，厚風俗而已」(卷八，《法制》)。因而强調移風易俗的重要，表彰耿介，反對誇毗。「讀屈子《離騷》之篇，乃知堯舜所以行出乎人者，以其耿介。同乎流俗，合乎污世，則不可與入堯舜之道矣。非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，是則謂之耿介」(卷十五，《耿介》)。同耿介反對的就是誇毗，「『天之方憤，無爲誇毗』。《釋訓》曰：『誇毗，體柔也』」。「天下惟體柔之人，常足以遺民憂而召天禍」(卷三，《誇毗》)。

顧炎武是開清代經世之學風氣的人物，他痛恨王學末流空談心性的習氣，提出理學即經學的口號，强

調「博學於文」，「行己有恥」，主張「天下興亡，匹夫有責」。這些思想，在當時確實起了「撥亂反正，移風易俗」的作用，對後世也產生了很大的影響。因此梁啓超稱他爲「清學開山之祖」（《中國近三百年學術史》）。他的《日知録》，「凡經義、史學、官方、吏治、財賦、典禮、輿地、藝文之屬，一一疏通其源流，考正其謬誤。至於嘆禮教之衰微，傷風俗之頹敗，則古稱先，規切時弊，尤爲深切著明。學博而識精，理到而辭達」（潘耒《日知録原序》）。歷來爲學者所重視。

有關《日知録》的研究著作有：近人黃侃的《日知録校正記》一卷等。（錢憲民）

顧亭林詩文集

〔清〕顧炎武

《顧亭林詩文集》，十六卷（内收《亭林文集》六卷、《亭林餘集》一卷、《蔣山傭殘稿》三卷、《亭林佚文輯補》一卷和《亭林詩集》五卷。書末附有《熹廟諒陰記事》一篇）。清顧炎武著。一九五九年中華書局據康熙原刻本《亭林文集》、《亭林詩集》等校勘出版。

《顧亭林詩文集》是顧炎武的詩文集，反映了他論學論政的主要思想。

顧炎武鑒於明朝亡國的教訓，對王學末流空談心性的學風痛心疾首，「竊嘆夫百餘年以來之爲學者，往

往言心言性，而茫乎不得其解也」（《亭林文集》卷三，《與友人論學書》。以下同集。）他指責這些學者爲「無本之人」、他們的學問爲「空虛之學」、「士而不先言恥，則爲無本之人，非好古而多聞，則爲空虛之學。以無本之人，而講空虛之學，吾見其日從事於聖人，而去之彌遠也」（同上）。他認爲這種所謂理學，只是禪學，「今之所謂理學，禪學也，不取之五經，而但資之語錄，校諸帖括之文而尤易也」（卷三，《與施愚山書》）。他指出心學、禪學的根子在於一個懶字，「世之君子苦博學明善之難，而樂夫一超頓悟之易，滔滔者天下皆是也」（卷三，《答友人論學書》）。

據此，顧炎武提出了理學即經學的主張，「古之所謂理學、經學也」（卷三，《與施愚山書》）。在治學目的上，他强調「通經致用」，「竊以爲聖人之道，下學上達之方，其行在孝悌忠信，其職在洒掃應對進退，其文在《詩》、《書》、《三禮》、《周易》、《春秋》，其用之身在出處、辭受、取與，其施之天下在政令、教化、刑法，其所著之書，皆以爲撥亂反正、移風易俗，以期至乎治平之用，而無益者不談」（卷三，《答友人論學書》）。在治學方法上，他提出「博學於文」、「行己有恥」。「愚所謂聖人之道者如之何？曰『博學於文』，曰『行己有恥』」（卷三，《與友人論學書》）。所謂「博學於文」，不僅指讀書，「自一身以至於天下國家，皆學之事也」（同上）。所謂「行己有恥」，是指「自子臣弟友以至出入、往來、辭受、取與之間，皆有恥之事也」（同上）。兩者之中，他特別强調後者，「恥之於人大矣！不恥惡衣惡食，而恥匹夫匹婦之不被其澤」（同上）。

爲使匹夫匹婦皆被其澤，顧炎武非常關注現實的社會問題，主張「凡文之不關於六經之指，當世之務者，一切不爲」（卷四，《與人書三》）。

在政治體制上，顧炎武批評君主專制制度，主張「寓封建之意於郡縣之中」（卷一，《郡縣論一》）。他指

出：「封建之失，其專在下；郡縣之失，其專在上。古之聖人，以公心待天下之人，昨之土而分之國，今之君人者，盡四海之內爲我郡縣猶不足也，人人而疑之，事事而制之，科條文簿日多於一日，而又設之監司，設之督撫，以爲如此，守令不得以殘害其民矣」（同上）。他以爲這只是空想，因爲「有司之官，凜凜焉救過之不給，以得代爲幸，而無肯爲其民興一日之利者，民烏得而不窮，國烏得而不弱」（同上）？唯一的辦法是：「尊令長之秩，而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行辟屬之法，所謂寓封建之意於郡縣之中，而二千年以來之敝可以復振」（同上）。

在經濟政策上，顧炎武反對清初山東關中一帶以銀錢收田賦的做法，主張加以變通。他指出：「往來山東，見登、萊竝海之人多言穀賤，處山僻不得以銀輸官。今來關中，自鄠以西至於岐下，則歲甚登，穀甚多，而民且相率賣其妻子。至徵糧之日，則村民畢出，謂之入市」（卷一，《錢糧論上》）。爲什麼？因爲農民「有穀而無銀也。所獲非所輸也，所求非所出也」（同上）。結果是：「穀日賤而民日窮，民日窮而賦日詘」（同上）。因此必須加以變通，「以此必不可得者病民，而卒至於病國，則曷若度土地之宜，權歲入之數，酌轉般之法，而通融乎其間？凡州縣之不通商者，令盡納本色，不得已，以其什之三徵錢」（同上）。

在用人制度上，顧炎武反對八股取士，主張改用「辟舉之法」。他揭露當時科舉制度的弊病說：「合天下之生員，縣以三百計，不下五十萬人，而所以教之者，僅場屋之文。然求其成文者，數十人不得一，通經知古今，可爲天子用者，數千人不得一也。而鬬訟逋頑，以病有司者，比比而是。上之人以是益厭之，而其待之也日益輕，爲之條約也日益苛。然以此益厭益輕益苛之生員，而下之人猶日夜奔走之如鶩，竭其力而後止者何也？一得爲此，則免於編氓之役，不受侵於里胥，齒於衣冠，得於禮見官長，而無笞、捶之辱。故今之願

爲生員者，非必其慕功名也，保身家而已」（卷一，《生員論上》）。而這又是必然的趨勢，「人之情孰不爲其身家者，故日夜求之，或至行關節，觸法抵罪而不止者，其勢然也。今之生員，以關節得者十且七八矣，而又有武生、奉祀生之屬，無不以錢鬻之」（同上）。因此主張廢除生員，改用辟舉，「請一切罷之，而別爲其制。必選夫五經兼通者而後充之，又課之以二十一史與當世之務而後升之」（同上）。

顧炎武批評王學末流空談心性的習氣，提出理學即經學的主張，强調「博學於文」、「行己有恥」，關注現實的社會問題，所有這些思想，在當時確實起了「撥亂反正，移風易俗」的作用，對後世也產生了很大的影響。（錢憲民）

張子正蒙注

〔清〕王夫之

《張子正蒙注》，九卷。清王夫之著。後收入《船山遺書》。另有一九五六年北京古籍出版社及一九七五年中華書局出版的單行本。

王夫之（一六一九——一六九二），字而農，號薑齋，學者稱船山先生。衡陽（今屬湖南）人。明崇禎十五年（一六四二）舉人。次年，張獻忠攻下衡州，避難於南嶽。李自成滅明，清兵入關並南下後，於明桂王

永曆二年(一六四八)，在衡陽起兵抗清。兵敗，在桂王南明政權中做行人司行人。南明亡後，隱居湘西山區。晚年，定居衡陽石船山杜門著書。終生不雉發，不做清朝的官。自題墓石曰：「抱劉越石之孤憤，而命無所致；希張橫渠之正學，而力不能企。幸全歸於茲丘，固衡恤以永世。」自署：「有明遺臣行人王夫之。」著作尚有《周易外傳》、《尚書引義》、《讀四書大全說》、《思問錄》、《讀通鑑論》、《宋論》、《老子衍》、《莊子通》等，後編爲《船山遺書》。《清史稿》卷四八〇有傳。

《張子正蒙注》是王夫之對北宋張載《正蒙》的注釋，借此發揮他的哲學思想。

在中國古代哲學家當中，王夫之最佩服張載，認爲「張子之學，上承孔孟之志，下救來茲之失，如皎日麗天，無幽不燭，聖人復起，未有能易焉者也」(《序論》)。因此決心「使張子之學曉然大明，以正蒙之志於始，則浮屠生死之狂惑，不折而自摧，陸子靜、王伯安之蕞爾者，亦惡能傲君子以所獨知，而爲浮屠作率獸食人之倀乎」(同上)！

王夫之繼承了張載的氣一元論思想，以氣來解釋天、道、性、心。

他認爲世界的本源是氣，「太虛即氣，絪緼之本體」(本書卷二，《太和篇》)，而氣的「升降飛揚，莫之爲而爲，萬物之資始者」，(同上)這就是天。氣只有聚散而沒有生滅，「故曰往來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生滅」(同上)。如「車薪之火，一烈已盡，而爲焰，爲煙，爲燼，木者仍歸木，水者仍歸水，土者仍歸土，特希微而人不見爾」(同上)。認爲講生滅，是「釋氏之陋說」。如說「散盡無餘」，則「何處爲其翕受消歸之府」；如說「造化日新而不用其故」，又「何從得此無盡之儲」(同上)？

王夫之進而認爲道就是氣化的法則，「陰陽具於太虛絪緼之中，其一陰一陽，或動或靜，相與摩蕩，乘其

時位以著其功能，五行萬物之融結流止，飛潛動植，各自成其條理而不妄」(同上)，這就是道。至於天地萬物運動變化的原因，則在於對立雙方的鬥爭，「以氣化言之，陰陽各成其象，則相爲對。剛柔，寒溫，生殺，必相反而相爲仇」(同上)。但這種鬥爭最終還得歸於和解，「乃其究也，互以相成，無終相敵之理，而解散仍返於太虛」(同上)。

人性呢？也應以氣來加以說明。「天以其陰陽五行之氣生人，理即寓焉而凝之爲性」(卷三，《誠明篇》)。人性雖有聲色臭味、仁義禮智之分，但兩者各有其用，「有聲色臭味以厚其生，有仁義禮智以正其德，莫非理之所宜」(同上)。因此，宋儒所說氣質之性爲惡而天命之性爲善是錯誤的，「聲色臭味順其道，則與仁義禮智不相悖害，合兩者而互爲體也」(同上)。王夫之贊成張載「飲食男女，皆性也。是烏可滅」的說法，認爲「理皆行乎其中也」，「釋、老亦非能滅之，姑爲之說爾」(卷九，《乾稱篇下》)。

至於什麼是人心，人心又怎樣去認識外物的問題，王夫之發揮張載所說「合性與知覺，有心之名」的觀點，認爲「形也，神也，物也，互相遇而知覺乃發」(卷一，《太和篇》)。他認爲應該耳目和心並重。耳目的陽見是重要的，因爲「心之情狀雖無形無象，而必依所嘗見聞者以爲影質，見聞所不習者，心不能現其象」(卷三，《誠明篇》)。但是光有耳目的聞見還不够，還必須靠心去思，因爲「耳與聲合，目與色合，皆心所翕受之牖也。合，故相知，乃其所以合之故，則豈耳目、聲色之力哉」(卷四，《大心篇》)？更重要的是，知了以後還得行，「知之盡，則實踐之而已。實踐之，乃心所素知，行焉皆順，故樂莫大焉」(卷五，《至當篇》)。在認識論上，王夫之特別批評了佛教「心生種種法生，心滅種種法滅」的命題，認爲「置之不見不聞，而即謂之無，天地本無起滅，而以私意起滅之，愚矣哉」(卷四，《大心篇》)。

王夫之《張子正蒙注》一書，以注釋張載《正蒙》的形式總結了我國古代的氣一元論思想，對以後唯物論哲學的發展產生了一定的影響。如清末維新派人士譚嗣同等人即受到很大的啓發。（錢憲民）

尚書引義

〔清〕王夫之

《尚書引義》，六卷。明清之際王夫之著。據近人王孝魚考證，是書當成於《周易外傳》之後、《讀四書大全說》之前，即一六五五年到一六六五年之間（一九六二年第五期《哲學研究》）。清道光二十二年（一八四二）收入衡陽王氏守遺經書屋《王船山遺書》刻本。清同治三年（一八六四）曾國藩曾國荃江寧節署補刻本、一九三三上海太平洋書店排印本《船山遺書》均收輯在內。單行本有：清乾隆年間王嘉愷抄本（現藏於湖南省博物館）、一九六二年中華書局排印本、一九七七年中華書局修訂本。

《尚書引義》是王夫之的重要哲學著作之一。全書六卷，卷一、卷二論《虞夏書》，有十三論；卷三論《商書》，有十論；卷四、卷五、卷六論《周書》，有三十七論。合共五十篇，約有八萬餘言。是書並非正式說經，而是利用《尚書》每篇的某些語句來發揮他的哲學思想和政治觀點的精辟見解。

一、在宇宙本體論方面，提出「實」「誠」作爲物質的一般，取代具體的「氣」，使哲學唯物論進入一新的

階段。如：「誠也者，實也。實有之，固有之也。無有弗然，而非他有耀也。」（本書卷三，《洪范三》）「夫誠者，實有者也。前有所始，後有所終也。實有者，天下之公有也，有目所共見，有耳所共聞也。」（卷三，《說命上》）意爲物質世界的客觀存在，是任何正常人都可以感知的。「嘗試言之：物生而形形焉，形者質也；形生而象象焉，象者文也。形則必成象矣，象者象其形矣。在天成象而或未有形，在地成形而無有無象。視之則形也，察之則象也。所以，質以視章而文由察著。未之察者弗見焉耳。」（卷六，《畢命》）指明物質是宇宙的實質，是第一性的。

二、在哲學認識論方面，提出了「能必副所」、「行可兼知」的新命題，大大促進了認識論的新發展。作者通過對佛教相對主義的剖析，明確區分主體和客體、認識能力和認識對象，並確定兩者之辯證關係。即：「立一界以爲『所』，前未之聞，自釋氏昉也。境之俟用者曰『所』，用之加乎境而有功者曰『能』。『能』『所』之分，夫固有之，釋氏爲分授之名，亦非誣也。乃以俟用者爲『所』，則必實有其體，以用乎俟用而可以有功者爲『能』，則必實有其用。體俟用，則因『所』以發『能』，用乎體，則『能』必副其『所』，體用一依其實，不背其故，而名實各相稱矣。……乃釋氏以有爲幻，以無爲實。惟心、惟識之說，抑矛盾自攻而不足以立。於是詭其詞曰：『空我執而無能，空法執而無所』，然而以心合道。其有『能』、有『所』也，則又固然而不容昧。是故其說又不足以立，則抑能其所，所其所，消所以入能，而謂能爲所，以立其說，說斯立矣。故釋氏凡三變而以『能』爲『所』之說成。而呂、蔡何是之從也？敬、無逸，能也，非所也明甚，而以爲所，豈非釋氏之言乎？……『所』著於人倫物理之中，『能』取諸耳目心思之用。『所』不在內，故心如太虛，有感而皆應；『能』不在外，故爲仁由己，反己而必誠。君子之辨此審矣，而不待辨也。」（卷五，《召誥無逸》）以堅銳語旨批駁佛教混淆主客觀界限和顛倒

體用關係的詭辯。

在知行關係問題上，是書卷三《說命中二》闡發甚明確。批判陸王心學派主張「知行合一」，表面上重視「行」。實是混淆「知」「行」之區別，「行者非行，則確乎其非行，而以其所知爲行也。」批判佛教唯心論，更是「是其銷行以歸知，終始於知，而杜足於履中蹈和之節文，本汲汲於先知以廢行也，而顧詘先知之說以塞君子之口而疑天下。」宋儒程朱理學派反對「知行合一」而提出「知先行後」，則爲「立一劃然之次序，以困學者於知見之中，且將蕩然以失據，則已異於聖人之道矣。」作者依據「知之非艱，行之惟艱」這句古訓出發，提出知行並進而以行爲認識過程之主導方面，指明：「且夫知也者，固以行爲功者也；行也者，不以知爲功者也。行焉，可以得知之效也；知焉，未可以得行之效也。……行可兼知，而知不可兼行，下學而上達，豈達焉而始學乎？君子之學，未嘗離行以爲知也，必矣。」（以上均引自《說命中二》）

三、是書於人性問題上亦有創見，其「性日生日成」、「習與性成」命題已突破前人之理論水平。據日新變化之說，認爲天和人、命和性，息息相關、生生不已。「夫性者生理也，日生則日成也。則夫天命者，豈但初生之頃命之哉？」（卷三，《太甲二》）說明人性並非一成不變，「豈但初生之頃命之哉？」然則人性並非神秘之物，而是自然界所賜，是「二氣之命、五行之實」所產而後又長養變化者。「形化者化醇也，氣化者化生也。……形日以養，氣日以滋，理日以成；方生而受之，一日生而一日受之。受之者有所自授，豈非天哉？故天日命於人，而人日受命於天。故日性者生也，日生而日成之也。」（同上）可知人性之形成與變化須臾不離物質自然界的。而後天環境對於人性之薰陶至關重要，即所謂「習與性成」。即使「飲食起居，見聞言動，所以斟酌飽滿於健順五常之正者，奚不日以成性之善；而其鹵莽滅裂，以得二殊五實之駁者，奚不日以成

性之惡哉？」（同上）故人性善惡確爲後天物質生活條件所制約，「是以君子自强不息，……以養性也。」養性則是「與天爭權」。「生之初，人未有權也，不能自取而自用也。惟天所受，則皆其純粹以精者矣。天用其化以與人，則固謂之命之矣。已生以後，人既有權也，能自取而自用也。」（同上）雖最終未超「天命之謂性」古老命題，然强調「性與習成」「與天爭權」，教人後天努力，奮斗不息，這是有重大積極意義的。

《尚書引義》除開重點論述上面三問題外，在《大禹謨》論「人心」「道心」的關係，長達三千餘字，雖不稍涉神秘，且兼有形而上學色彩，然主要是針對陽明心性論而發，理論深度有所前移。《湯誥》《仲虺之誥》講「以義制事，以禮制心」，論「降衷下民，若有恒性」；《泰誓》講「畏民」而「重民」，由於「畏民」而尤需「深知而慎用之」，細析統治者如何處理「上天」與「下民」之關係，泛論一些朝代的政治流蔽，值得重視。總之，是書在王船山哲學著作中頗爲重要，是《周易外傳》等增益之著作。（胡　嘯）

周易外傳

〔清〕王夫之

《周易外傳》，七卷。明清之際王夫之著。據作者在《周易內傳發例跋》所言，「隆武丙戌，始有志於讀易。……乙未，於晉寧山寺始爲外傳」。乙未，指清順治十二年（一六五五）。王夫之是在經歷多年政治鬥

爭實踐，從廣西返歸湖南以後開始撰著本書的。清道光二十二年（一八四二）收入衡陽王氏守遺經齋屋《王船山遺書》刻本。清同治三年（一八六四）曾國藩曾國荃江寧節署補刻本、一九三三年上海太平洋書店排印本《船山遺書》均收輯在內。單行本有：清乾隆年間王嘉愷抄本（現藏湖南省博物館）、一九六二年中華書局排印本、一九七七年中華書局修訂本。

《周易外傳》是王夫之的重要哲學著作之一。全書七卷，卷一至卷四分論六十四卦；卷五卷六論《繫辭傳》；卷七論《說卦傳》、《序卦傳》和《雜卦傳》。共一百四十五論，約有十一萬餘言。自謂：「外傳推廣於象數之變通，極酬酢之大用。」（《周易內傳發例跋》）其哲學思想的基本概念，在此大體具備，哲理之闡發則相當成熟，對釋老和陋儒之批判則異常尖銳。其要點是：

一、破無立有，認定「太虛一實」的唯物主義宇宙觀。他繼承張載的「太虛即氣」的主張，進一步發展體用一元的「氣化論」，以爲宇宙間一切客觀事物皆是「實用」、「固有」，是「誠」即客觀實在的。「天下之用，皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？用有以爲功效，體有以爲性情，體用胥有而相需以實，故盈天下而皆持循之道。故曰：誠者物之終始，不誠無物。」（本書卷二）「今我所以知兩間之有者，目之所遇，心之所覺，則固然廣大者，先見之；其次，則其固然可辨者也；其次，則時與相遇，若異而實詞者也；其次，則盈縮有對，人可以與其事，而乃得以親用之者也。是故，寥然虛清，確然凝立，無所不在，迎目而覺，游心而不能越，是天地也。」（卷七）無論從人的感覺或思惟來說，物質世界之客觀存在是不容懷疑的。

二、象外無道、氣外無虛託之理。認爲，規律在客觀事物之中，「理」絕非懸空虛託之物，這就指明客觀唯心主義亦是站不住脚的。如說：「天下無象外之道……。今夫象，玄黃純雜，因以得文；長短縱橫，因以得

度，堅脆動止，因以得質；大小同異，因以得情；日月星辰，因以得明；坟埴壚壤，因以得產；草木華實，因以得財；風雨散潤，因以得節。其於耳咨聚以得聰，目含珠以得明，其致一也。」（卷六）

三、天下惟器、盡器則道在其中。這是針對宋明理學家「離器而言道」的命題而發，亦是對《易傳》中「形而上者謂之道，形而下者謂之器」作出有利於社會進化和變革的解釋，而打破那種「器可變而道不可變」「道本器末」的保守思想。曰：「天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，人類能言之；雖然，苟有其器矣，豈患無道哉！……人或昧於其道者，其器不成；不成，非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之，而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，唐、虞無弔伐之道，漢、唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣……則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察焉。」（卷五）

四、動靜皆動，推故而別致其新。表明宇宙萬物之運動是絕對的，靜止是相對的而非絕對的。「太虛者，本動者也。動以人動，不息不滯。……搏造無心，勢不能各保其固然，亦無待其固然而後可以生也。」（卷六）「動靜互涵，以爲萬變之宗。」（卷四）事物的運動變化，即生長衰化之過程，亦是「推陳出新」。「衰減之窮，予而不茹，則推故而別致其新也。由致新而言之，則死亦生之大造矣。」（卷二）

五、宇宙事物變化，「而要歸於兩端」。意謂矛盾是事物變化發展的內在原因。作者拋棄《周易》八卦以乾爲首的觀點，認爲乾與坤、陰與陽及對立之雙方，同時產生、相互依存，「乾坤並建於上，時無先後，權無主輔，猶雷電也，猶兩目視，兩耳聽，見聞同覺也。故無有天而無地。」「無有乾而無坤之一日，無有坤而無乾之一日。」（卷六）「合二以一者，爲分一爲二之所固有。」（卷五）但是，若是只見事物之相反，而不知矛盾是既

對立又統一，也是不對的。「反者，疑乎其不相均也，疑乎其不相濟也。不相濟，則難乎其一揆；不相均，則難乎其兩行。其惟君子乎？知其源同之無殊流，聲葉之有衆響也，故樂觀而利用之，以其主持分劑之大用。是以肖天地之化而無慚，備萬物之誠而自樂。下此者，驚於相反而無所不疑，道之所以違，性之所以缺，其妄滋矣。規於一致，而昧於兩行者，庸人也。乘乎兩行，而執一致者，妄人也。」（卷七）認爲事物是既對立，又統一。統一指相互依存，互相轉化。「天下有截然分析而必相對待之物乎？求之於天地，無有此也；求之於萬物，無有此也；反而求之於心，抑未諗其必然也。」（同上）

六、奉常以處變，變而不失其常。認識到宇宙萬物無不時時發生變化，變化又遵循普遍法則。「居因其常，象，至常者也。動因乎變，數，至變者也。君子常其所常，變其所變，則位安矣。常以治變，變以貞常，則功起矣。」（卷五）君子正確地處理事物發展過程中的「常」與「變」的辯證關係，則吉不勝喜，喜至而吉盡，凶不勝懼，則凶去而懼未忘，則自然掌握了主動權。但作者出於其階級局限，而提出：「《易》全用而無擇，禮慎用而有則。禮合天經地緯以備人事之吉凶，而《易》則不敢泰然盡用之，……《易》兼常變，禮惟貞常，易道大而無慚，禮教約而守正。故《易》極度，而禮惟居常。」又强調：「天下亦變矣，變而非能其常。」「變而不失其常，而後大常貞。」「聖人反變以盡常，常立而變不出其範圍。」（卷七）所謂「變不出其範圍」的「大常」，實即是封建禮法的總原則。作者哲學辯證法的鋒芒，終於被限制於「禮惟貞常」的範圍之內。

總之，作者的辯證法思想基本上得力於《周易》，而《周易外傳》則爲哲理最富、獨見最多的巨著。表面上他亦把《周易》當作思想避難之所，其實在於雖身處憂患，研討易理，以企求獲此應世指針，而達救亡圖存之途。故歷來哲學思想史研究者對此書極爲重視，探討和評論的論著所在多有。如：王孝魚《船山學譜》、嵇

文甫《船山哲學》、侯外廬《船山學案》、陸復初《船山學案》等。（胡　靖）

讀通鑑論

〔清〕王夫之

《讀通鑑論》，三十卷。清王夫之著。成於清康熙三十年（一六九一）。收入《船山遺書》。另有一九三六年世界書局單行本及一九七五年中華書局校點本。

《讀通鑑論》是王夫之晚年所作歷史評論著作。此書以北宋司馬光主編的《資治通鑑》所載史實爲背景，上自秦始皇，下迄五代，旁及宋元明，對社會政治、經濟、軍事、文化、民族及意識形態等方面的問題作了論述，反映了王夫之的政治歷史觀點，是其史論的代表作。

全書約六十余萬字，分爲三十卷，每卷之中，以朝代爲剔，每代之中，以帝王之號爲目，共八十五目，卷末附有《叙論》四篇。

王夫之認爲研究歷史的目的不在於羅列史實，而在於探索其規律而爲當時的政治服務。「所貴乎史者，述往以爲來者師也。爲史者記載徒繁，而經世之大略不著，後人欲得其得失之樞機以效法之無由也，則

惡用史爲」(本書卷六)？因此，他非常賞識司馬光編《資治通鑑》的用心，「旨深哉！司馬氏之名是編也。曰『資治』者，非知治知亂而已也，所以爲力行求治之資也」(卷末《叙論》四)。爲了做到這一點，則必須用心思索。因爲「治之所資，惟在一心，而史特其鑑也」，「論鑑者，於其得也，而必推其所以得；於其失也，而必推其所以失」(同上)。只有這樣，才能以史爲鑑，以「求治之資」。

王夫之不同意朱熹等人關於三代是天理流行的王道政治，而三代以後的一千五百年則是人欲橫流的霸道政治的說法，認爲人類歷史是不斷進化的。人類之初，和動物並無多大差別，只是「饑則咆哮，飽則棄餘」的「植立之獸」而已(《思問錄·外篇》)。夏商周三代決不是儒家所說的黃金時代，「三代沿上古之封建，國小而君多，……暴君橫取，無異於今川、廣之土司，吸齕其部民，使鵠面鳩形，衣百結而食草木」(本書卷二十)。文明只是後來的事情，所謂「世益降，物益備」(卷十九)。因爲歷史是不斷進化的，所以治國的辦法也應該因時制宜，「以古之制，治古之天下，而未可概之今日者，君子不以立事；以今之宜，治今之天下，而非可必之後日者，君子不以垂法」(卷末《叙論》四)。

王夫之進而探討了歷史進化的原因，根據「理依於氣」的宇宙觀，提出了「理依於勢」的歷史觀。「理本非一成可執之物，不可得而見，氣之條緒節文，乃理之可見者也。故其始之有理，即於氣上見理，迨已得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理」(《讀四書大全說》卷九)。勢指歷史發展的自然趨勢，理指自然趨勢的必然規律，兩者是統一而不可分的。如秦始皇廢封建、建郡縣，歷來貶之者多，褒之者少。王夫之却認爲，「郡縣之制垂二千年而弗能改矣，合古今上下皆安之。勢之所趨，是非理而能然哉」(本書卷一)。古代封建，「士之子恒爲士，農之子恒爲農」，但「天之生才也無擇，則士有頑而農有秀，秀不能終屈於頑」，久而久

之，則必由封建改爲郡縣，使「才可長民者、皆居民上以盡其才，而治民之紀」(同上)。所以，王夫之斷言：「勢相激而理隨以易」(同上)。值得注意的是，他還發現社會發展的規律往往通過歷史人物的私欲得以實現這一事實。「秦以私天下之心，而罷侯置守，而天假其私以行其大公」(同上)。

王夫之認爲天下乃天下人之天下，而非帝王一姓之私產，「以天下論者，必循天下之公，天下非一姓之私也」(卷末《敘論》一)。如果君主把天下看作一姓之私產，並縱容貪官污吏對百姓橫征暴斂的話，勢必激起百姓的反抗。他以唐代農民起義爲例來說明，「君暴而天下尚有生也，君貪而天下尚有財也，有司違詔令以橫徵獨免之稅，而後民乃無可免之死」，只能「揭竿以起」了(卷二十七)。

王夫之的學問雖然源於張載，但又高於張載，因爲他比張載具有更深沉的歷史感。他注重歷史研究。認爲歷史的發展有其自身的規律，人必須服從它，但人又有固有的能力，可以利用它。特別是他已覺察到往往不是人的善行，而是人的私欲推動歷史發展的思想。所有這些，使王夫之成了一個深刻的思想家。

有關的研究著作有：嵇文甫《王船山史論選評》(一九六二年五月中華書局出版)、李季平《王夫之與讀通鑑論》等。　(錢憲民)

明夷待訪録

〔清〕黄宗羲

《明夷待訪録》，原名《待訪録》，一卷二十一篇。明清之際黄宗羲著。始撰於清順治十八年（一六六一），完成於康熙元年（一六六二）。「明夷」取自《周易》「箕子之明夷」句。自稱：「吾雖老矣，如箕子之見訪，或庶幾焉。」（見本書「題辭」）至全祖望撰《梨洲先生神道碑文》、鄭性父子於乾隆年間刊刻此書時，始改名《明夷待訪録》。《明夷待訪録》雖爲清廷所禁，但自乾隆後屢爲私家刊刻。現存鈔本、刻印本有二十餘種。通行本有：清乾隆間慈溪鄭氏二老閣初刻本、道光十九年（一八三九）金山錢氏所刊《指海》本、光緒二十四年（一八九八）豐城余氏所刊《寶墨齋叢書》本、光緒三十一年（一九〇五）杭州羣學社石印《黄梨洲遺書十種》本、一九二五年中華書局《四部備要》本、一九五五年北京古籍出版社標點本、一九八一年中華書局標點本等。已收入一九八五年浙江人民出版社出版的《黄宗羲全集》。

黄宗羲（一六一〇——一六九五），字太衡，號南雷，學者稱梨洲先生，浙江餘姚人。自幼受東林黨人的影響。十九歲入都爲父黄尊素訟寃，以鉄錐斃傷仇人閹黨許顯純，伸張正義，聲名大振。後從父遺命就學於劉宗周。崇禎末，領導「復社」堅持反宦官鬥爭，作《留都防亂揭》，揭破閹黨餘孽阮大鋮的陰謀。清兵南

下，於家鄉募兵成立「世忠營」，武裝抗清，被魯王任命爲左副都御史等職。歷盡艱險，參加抗清達十年之久，自謂「瀕於十死者矣。」（《怪說》）明亡後，隱居著述，屢拒清廷徵召。清康熙六年（一六六七）復辦「證人書院」。與孫奇逢、李顒並稱三大儒。學問極博，天文、算術、樂律、經史百家以及釋道之書，無不研究。史學成就尤大，所著《明儒學案》，開浙東史學研究的風氣。著作宏富，現存有四十四種，主要有：《明儒學案》、《易學象數論》、《孟子師說》、《南雷文案》、《南雷文約》、《南雷文定》、《吾悔集》等。生平事跡見王宗羲自著《弘光紀年》、《日本乞師記》、《行東日錄自序》、清全祖望《梨洲神道碑文》、《黃梨洲年譜》、清黃炳垕《黃梨洲先生年譜》、謝國禎《黃梨洲學譜》等。

《明夷待訪錄》是一部闡述黃宗羲政治思想的著作。全書分爲二十一篇（今本），其中《原君》《原臣》《原法》《置相》《學校》《建都》《方鎮》《胥吏》各一篇，《取士》《閹宦》各分上下兩篇，《田制》《兵制》《財計》均分一二三篇。據全祖望跋云：「原本不止於此，以多嫌諱弗盡出。」頗爲可惜。

《明夷待訪錄》較係統地批判封建君主制度，以爲「家天下」乃一切罪害的根源。特別自秦以來，封建君主「視天下人民爲人君囊中之私物」（《原臣》），「以我之大私爲天下之大公」，「視天下爲莫大之產業，傳之子孫，受享無窮。」（《原君》）因此對人民橫徵暴斂，盤枕膏腴，獨斷專行，任意宰割，「敲剥天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰：『此我產業之花息也』。」他鏗鏘有力地作出結論：「然則爲天下之大害者，君而已矣。」（同上）此處抨擊已非是一、二個暴君，而是整個封建帝王制度。這是他超出同時代思想家之處，令人矚目。

與此相關，本書認爲需要重新確定君臣關係，臣僚應爲人民辦事，而非君主的私人奴僕。「故我之出而

仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。」（《原臣》）君臣都應以民利益爲重，治理天下，地位雖有高下但職守相同。對於暴君，臣民可「視之如寇仇，名之曰獨夫」，大臣亦無「殺身事君」的義務。基於此，黃宗羲在書中提出改革措施，如設立宰相內閣負責制、恢復君權傳賢不傳子的繼位制等，這當然是一種空想，但確實反映出具有近代民權思想的特點。

《明夷待訪錄》進而批判了封建法制，指出用來維護罪惡的君主專制的法律規章，乃「一家之法而非天下之法也」（《原法》）。無論因襲或變革法制，都出於君主一人一姓的「利欲之私」，「何曾有一毫爲天下之心哉！」故法愈密，社會愈亂，人民愈遭殃，此法實是「非法之法也」（同上）。他主張法治，「有治法而後有治人」。主張以學校爲輿論監督機關，明確學校是代表人民輿論的機關。謂「天子之所是未必是，天子所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是，而公其非是於學校。」（《學校》）這些表明，確是具有民主性的真知灼見。

《明夷待訪錄》還在經濟方面表達了發展資本主義的要求，主張改革土地所有制和田賦制度。他仿照古代井田制，提出平均按户授田，實現「三十稅一」，並廢除募兵制改行徵兵制，這樣可以達到「遂民之生，使其繁庶。」（《田制》二）特別值得重視的，在對待工商的態度上，黃宗羲一反農業爲本、工商爲末的舊觀念，鮮明地提出了工商皆本的思想。指出：「世儒不察，以工商爲末，妄議抑之，夫工固聖王之所欲來，商又使其願出於途者，蓋皆本也。」（《財計》三）

《明夷待訪錄》的出現，是我國思想界一劃時代的大事，尤其對近代變法維新的改良主義運動和民主主義革命斗爭具有重大的啓發作用。康有爲、梁啓超等奉之爲理論經典和思想淵源。「梁啓超、譚嗣同輩倡民權共和之說，則將此書節鈔，印數萬本，秘密散佈，於晚清思想之驟變，極有力焉。」（《清代學術概論》）民主革

命派章炳麟則欲以黃宗羲主講「證人書院」爲榜樣，「化民成俗，以昌學術。」（《擬設國粹學堂啓》）鄧實斷言：「梨洲原君臣之說昌，則專制之局早破。」（《國學無用辨》）當然應指出，黃宗羲畢竟未能徹底否定封建專制制度，他是在「反清復明」的思想前提下，提出批判君權限制君權的理論的，這一點資產階級民主革命派是足以超越了。（胡　嘯）

明儒學案

〔清〕黃宗羲

《明儒學案》，六十二卷。明清之際黃宗羲著。成書於清康熙十五年（一六七六）之後。通行本有：清康熙三十二年（一六九三）故城賈氏刻本（此本最早）、乾隆年間慈溪二老閣刻本、乾隆三十年（一七六五）《四庫全書》抄本、光緒三十一年（一九〇五）上海新民社本、一九三六年中華書局《四部備要》本、同年上海世界書局《四朝學案》本、一九八五年中華書局本等。

《明儒學案》是我國最早的一部學術史著作，也是研究黃宗羲哲學思想的主要材料。作者以明代學者的文集語錄爲資料，摘其要點，分列學派，共計立學案十九個，述評學者二百零二人。每人先列小傳，後載語錄。對各人的經歷、著述、思想以及學術的傳授，都有扼要的敘述和評論。

在書中，黃宗羲首先對明代初期的學派和人物，即崇仁學派的吳與弼、胡居仁、魏校、夏尚樸，白沙學派的陳獻章、張翊，河東學派的薛敬瑄、呂柟，三原學派的王恕、石渠，作了評述。指出，吳與弼恪守程朱，終不敢有任何「離此矩矱」。「康齋倡道小陂，一稟宋人成說。言心則以知覺而與理爲二，言工夫則靜時存養，動時省察，故必敬義夾持，明誠兩進，而後爲學問之全功。」（《崇仁學案》）而對陳獻章之學則評價較高，謂：「有明之學，至白沙始入精微，其吃緊功夫，全在涵養，喜怒未發而非空，萬感交集而不動，至陽明而後大。」（《白沙學案》）認爲王守仁受陳獻章的影響，學術淵源是明顯的，但是「不知陽明後來從不說起，其故何也？」（同上）在評述河東學派薛瑄所謂「理只在氣中，決不可分先後」（《讀書錄》）的觀點和「日光載鳥背而飛」的例子時，表現出黃宗羲的唯物主義理氣觀，指出：「義竊謂：理爲氣之理，無氣則無理。若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可爲喻。舊以大德敦化者言之，氣無窮盡，理無窮盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣爲方來之氣，亦不以已往之理爲方來之理，不特氣有聚散，理亦有聚散也。」（《河東學案》）就整個宇宙而言，氣是不滅的，氣之理也是常住的；就宇宙間的具體事物而言，氣是有生滅的，理也是有變化的。這樣就正確地解釋了理氣關係問題。

其次，黃宗羲以大量的篇幅，述評了出現於明代中期的姚江學派王守仁以及王門後學，表現了黃宗羲的門户之見。他對王守仁的「致良知」之說推崇備致，擘頭按語是：「有明學術，白沙開其端，至姚江而始大明。蓋從前習熟先儒之成說，未嘗反身理會。」又：「自姚江指點出良知，人人現在一反觀而自得，便人人有個作聖之路。故無姚江，則古來之學脈絕矣。」（《姚江學案》）黃宗羲認爲，王守仁的「致良知」說是晚年的發明，未能與學者深究其旨，故使後學發生爭執，理解不一，「說玄說妙，幾同射覆」，已經離開王守仁立言的本

意。在「王學七派」中，除開「姚江」之外，按地域所分立的學派有浙中王門、江右王門、南中王門楚中王門、北方王門、粵閩王門。

浙中王門，見《明儒學案》卷十一至卷十五。指浙江中部的王門後學，代表人物有徐愛（橫山）、錢德洪（緒山）、王畿（龍溪）、黃綰（久庵）、董澐（蘿石）等。他們以王氏嫡傳自命，提出「王門四句訣」，即：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」然而對此「四句訣」理解自始即有分岐。錢德洪「以爲定本，不可移易」，而王畿則認爲純係「權法，不可執定」（《王龍溪先生全集·天泉證道記》），並提出「四無」說，「悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知是無善無惡之知，物是無善無惡之物」（同上）。黃宗羲認定王畿已將王守仁「良知」學說進一步引向佛老，評論曰：「夫良知既爲知覺之流行，不落方所，不可典要，一著功夫，則未免有凝虛無之體，是不得不近於禪。流行即是主宰，懸崖撒手，茫無把柄，以心息相依爲權法，是不得不近於老。雖云真性流行，自見天則，而於儒者之矩矱，未免有出入矣。」但又肯定王畿確實繼承和發揚了王守仁之學，斷言：「然先生親承陽明末命，其微言往往而在。象山之後，不能無慈湖；文成之後，不能無龍溪。以爲學術之盛衰因之。慈湖決象山之瀾，而先生疏河導源，於文成之學，固多所發明也。」（《浙中王門學案》二）

江右王門，見《明儒學案》卷十六至二十四。指江西一帶的王門後學，代表人物有鄒守益（東廓）、歐陽德（南野）、聶豹（雙江）、羅洪先（念庵）、魏良弼（水洲）、王時槐（塘南）、胡直（廬山）、鄧元錫（潛谷）等，流傳較廣。黃宗羲對此派評價亦高，讚曰：「姚江之學，惟江右爲得其傳。東廓念庵兩峯雙江其選也，再傳而爲塘南思默，皆能推原陽明未盡之意。是時越中流弊錯出，挾師說以杜學者之口，而江右獨能破之。陽明之

道，賴以不墜。蓋陽明一生精神，俱在江右，亦其感應之理宜也。」（《江右王門學案》）

南中王門，見《明儒學案》卷二十五至卷二十七。指蘇皖一帶的王門後學，代表人物有黃省曾（五岳）、朱得之（近齋）、唐順之（荆川）、唐鶴徵（凝庵）、徐階（存齋）等。王守仁生時，此派頗著名，歿後，則受到錢德洪、王畿的影響。

楚中王門，見《明儒學案》卷二十八。指湖北一帶的王門後學，代表人物有蔣信（道林）、冀元亨（闇齋）。據黃宗羲在「學案」記載，王守仁在龍場，見蔣信之詩而稱之，蔣信遂與冀元亨師事王守仁。同時，「學案」亦指出：此派同受王守仁、湛若水之學，互有出入；同時泰州學派耿定向（天臺）對此派亦有影響。

北方王門，見《明儒學案》卷二十九。指出東河南一帶的王門後學，代表人物有穆孔暉（元菴）、尤時熙（西川）、孟化鯉（雲浦）、楊東明（晉庵）等。據黃宗羲評析，此派思想有差異。穆孔暉認爲心與事物，「空體弗得」「學陽明而流於禪，未嘗經師門之鍊鍛，故陽明集中未有問答」（《北方王門學案》）。楊東明則認爲元氣產生萬物，「是故氣質之外無性，氣質即性也。」「此真得陽明之肯綮也。」（同上）

粵閩王門，見《明儒學案》卷三十。指廣東福建一帶的王門後學，代表人物有薛侃（中離）、周坦（謙齋）等。據「學案」記載，「嶺海之士，學於文成者，自方西樵始，及文成開府贛州，從學者甚衆。」但多不著名，亦無甚撰述傳世。正如王守仁所謂：「草木之花，千葉者無實，其花繁者其實鮮。」（《粵閩王門學案》）

黃宗羲在《明儒學案》卷三十二述評了泰州學派的思想及其歷史地位。指出：「陽明先生之學，有泰州龍溪而風行天下，亦因泰州龍溪而漸失其傳。泰州龍溪時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋將陽明而爲禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右爲之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多

能赤手以搏龍蛇，傳至顏山農何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。」（《泰州學案》）。

在《明儒學案》裏作者還對湛若水、方孝孺、曹端、羅欽順、何塘、王廷相、黃道周等學者的生平及思想，作了評述。收集齊備，評議得當。

最後，《明儒學案》着重介紹了東林學派中顧憲成、高攀龍、黃尊素，蕺山學派中劉宗周等人的思想。在《東林學案》開首的引言，黃宗羲即義正詞嚴爲東林學派進行辯護，「今天之言東林者，以其黨禍與國運終始。小人既資爲口實，以爲亡國由於東林，稱之爲兩黨。即有知之者，亦言東林非不爲君子，然不無過激，且倚附者之不純爲君子也，終是東漢黨錮中人物。嗟乎！此寐語也。」又指出：「數十年來，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠義之盛，度越前代，猶是東林之流風餘韻也。一堂師友，冷風熱血，洗滌乾坤，無智之徒，竊竊然從而議之，可悲也夫！」（《東林學案》）

總之，《明儒學案》是一部極有價值的哲學史巨著。它不僅超過了《莊子·天下篇》的規模和作法，亦超過了朱熹的《伊洛淵源錄》和同時代孫奇逢的《理學宗傳》。《四庫全書總目提要》卷五十八稱：「初周汝登作《聖學宗傳》、孫仲元（奇逢）又作《理學宗傳》。宗羲以其書未粹，且多闕遺，因搜採明一代講學諸人集語，辨別宗派，輯爲此書。」是書是黃宗羲六十七歲時寫成的，傾注其半生的心血，也通過此書而說明自己的學術淵源，建立自己的思想體系。此書對後來的學術思想影響很大，極富有開創性。正如梁啓超所言：「清代學術之祖當推宗羲，所著《明儒學案》，中國自有學術史，自此始也。」（《清代學術概論》）（胡　啸）

宋元學案

〔清〕黃宗羲　全祖望

《宋元學案》，一百卷。清黃宗羲、全祖望著。通行本有：清慈溪二老閣鄭氏刻本、道光十八年（一八三八）何凌漢刻本、道光二十六年（一八四六）何紹基刻本、光緒五年（一八七九）長沙寄廬重刻本、一九三三年商務印書館《國學基本叢書》本、一九三六年世界書局本等。

全祖望（一七〇五——一七五五），字紹衣，號謝山，學者稱謝山先生，浙江鄞縣人。乾隆進士。選翰林院庶吉士。因受大學士張廷玉排斥，貶任知縣，後辭官歸鄉，主蕺山、端溪書院講席。經學、史才、詞科三者兼治，爲浙東學派的重要代表。學術上推崇黃宗羲，並受萬斯同影響，對宋、明二代史事，尤有研究。著有《鮚埼亭集》、《經史問答》、《續甬上耆舊詩》等，又七校《水經注》，三箋《困學紀聞》。。事跡見董秉純《全謝山年譜》、梁啓超《近三百年學術史》等。

《宋元學案》是黃宗羲在完成《明儒學案》之後開始編撰的。宗羲作十七卷後，繼由其子百家續修。全祖望從四十二歲（一七四六年）起，以十年之力增補成百卷，稿成而卒。後經宗羲玄孫稚圭及其子平齋與王梓材先後校訂，方成定稿（參見王梓材、馮云濠、何紹基《宋元學案考略》）。

《宋元學案》乃將宋、元兩代學術思想，按不同派別加以係統的總結。共列八十九個學案（《安定學案》、《泰山學案》、《高平學案》等），三個學略（《荆公新學略》、《蘇氏蜀學略》、《屏山鳴道集說略》）。每個學案先列一表，列舉師友弟子，以明學術淵源；其次叙述生平、著作、思想，採録文集粹語，末附逸事及後人評論。叙及的人物主要有：胡瑗、孫復、范仲淹、歐陽修、司馬光、邵雍、周敦頤、程顥、程頤、張載、呂公著、蔡良佐、楊時、游酢、呂大臨、張九成、朱熹、張栻、呂祖謙、薛季宣、陳傅良、葉適、陳亮、陸九淵、唐仲友、蔡元定、楊簡、魏了翁、真德秀、黄震、趙復、劉因、吳澄、王安石、蘇洵、李純甫等。

《宋元學案》的成就很大，爲後人研究宋元兩代的思想學術不可或缺的著作。梁啓超曾指出這部書的特色：「第一，不定一尊。各派各家乃至理學以外之學者，平等看待。第二，不輕下主觀的批評。各家學術爲並時人及後人所批評者，廣搜之以入『附録』，長短得失，後學者自讀自斷，著者絶少作評語以亂人耳目。第三，注意師友淵源及地方的流別。每案皆先列一表，詳舉其師友及弟子，以明思想淵源所自，又對於地方的關係多所說明，以明學案與環境的相互影響。以上三端，可以說是《宋元學案》比《明儒學案》更進化了。」（《中國近三百年學術史》）這個評論是非常之公允的。　（胡　適）

弘道書

〔清〕費密

《弘道書》，三卷。明清之際費密著。收入《費氏遺書三種》。通行本有：《怡蘭堂叢書》本、《渭南嚴氏孝義家塾叢書》本。

費密（一六二三——一六九九），字此度，號燕峯。新繁（今屬四川）人。張獻忠入蜀，曾組織鄉團抗拒。以後避亂入陝，不久東下，流寓江淮間四十餘年，以著書終身。提倡實學，主張「道」要能「致用」。抨擊宋儒「清談」，「自宋以來，天下之大患，在於實事與議論兩不相侔，故虛文盛而真用薄」（《弘道書·先王傳道述》）。反對宋儒的禁欲主義，認爲「飲食男女，人之大欲存焉。衆人如是，賢哲亦未嘗不如是也……欲不可縱，亦不可禁者也」（《弘道書·統典論》）。又對韓愈以來的「道統」說加以批評。以爲漢唐諸儒在學術上的貢獻超過宋儒。斷言「道統」只能由帝王講，不能由儒生講。著作另有《荒書》、《燕峯詩抄》，今存。事跡參見清戴望《費舍人別傳》（載於《謫麐堂集》）、胡適《費經虞與費密》（載於《胡適文存二集》）、梁啓超《中國近三百年學術史》第十二等。

《弘道書》是反映費密學術思想的一部主要著作。全書三卷共十五篇。其中：卷上六篇，《統典論》、《弼

輔録論》、《道脈譜論》、《古經旨論》、《原教》、《聖人取人定法論》；卷中八篇，《祀典議》五篇、《先王傳道述》、《聖門傳道述》、《吾道述》；卷下一篇，《聖門定旨兩變序記》。書中另有附表十張、圖三幅、分表一張。全書的主旨在於抨擊宋明理學，要點大致如下：

一、辨「宋學」淵源。認爲「宋學」源於魏晉「清談」，而自王安石始大盛。「迨於魏晉，王弼，何晏，習爲清談，儒學始變，朝野相尚，損實壞政，中原淪没」（卷上《原教》）；「唐啖助、王玄感、陸淳以來，詁經已出意見，尚未大變亂。經旨大變，創於王軫，和以賈昌朝。而劉敞始異古註疏，然不著天下。王安石自昌朝發，獨任己私，本劉敞《七經小傳》，盡改古注爲新義……誣辨幽誕，以爲道德性命之微。」南渡以後，「道德性命之說益熾，呂祖謙、陸九淵、朱熹、張栻、陳亮，論各不同……一切道德性命臆說，悉本安石焉……今之非安石者皆是也。安石、程、朱，小殊而大合，特未嘗就數家遺書細求耳。」（卷上《道脈譜論》）

二、攻理學家陽辟佛道，陰取其說。「諸儒辟二氏，謂其惑世誣民，若不可令一日容於斯世，而陰竊其說以自潤，又何以服二氏？」（卷下《聖門定旨兩變序記》）「羲、文、周、孔至宋，乃託二氏再生於天地之間。吾道受辱至此，百爾君子，欲不憤得乎？」（卷上《道脈譜論》）

三、「清談」害「實」。「清談害實，起於魏晉，而固陋變中，盛於宋南北。……齊逞臆見，專事口實，又不降心將人情物理平居處事點勘離合，說者自說，事者自事，終爲兩段。即有好議論，美聽而已矣……何補於國？何益於家？何關於政事？何數於民生？……學術蠹壞，世道偏頗，而夷狄寇盜之禍亦相挺而起。」卷下《聖門定旨兩變序記》）「自宋以來，天下大患，在於實事與議論兩不相侔，故虛文盛而真用薄。」（卷中《先王傳道述》）

四、反對禁欲主義。「飲食男女，人之大欲存焉。衆人如是，賢哲亦未嘗不如是也……欲不可縱，亦不可禁者也。不可禁而强禁之，則人不從，遂不禁任其縱，則風俗日壞。聖人制爲禮樂，因人所欲，而不以禁禁之也。」（卷上《統典論》）「生命人所共惜也，妻子人所深愛也，產業人所至要也，功名人所極慕也，饑寒困辱人所難忍也，憂患陷阨人所思避也，義理人所共尊也。然惡得專取義理，一切盡舍而不合量之歟？論事必本於人情，議人必兼之時勢。功過不相掩，而得失必互存。不當以難行之事徒侈爲美談，不當以必用之規遂指爲不肖。」（卷上《弼輔録論》）

《弘道書》是明清之際反思宋明理學的代表作之一。梁啓超稱費密是「對於宋元學術革命的急先鋒，這部書驚心動魄之言，不在顏習齋《四存編》之下……燕峯之特色，則在研究歷史上學術變遷之跡，能說明宋學所自出。」（《中國近三百年學術史》）（徐洪興）

潛書

〔清〕唐甄

《潛書》，初名《衡書》，上下二篇，凡九十七目。清初唐甄著。通行本有：清康熙年間王聞遠原刻本、李氏刻本、鄧氏刻本、中華書局本（一九五五年版、一九六三年版）等。

唐甄（一六三〇——一七〇四），初名大陶，字鑄萬，號圃亭。四川達州（今達縣市）人。八歲即隨父寓

居蘇州、杭州。順治十四年(一六五七)中舉人，曾仕爲山西潞安府(今長治)長子縣知縣，但只十個月即以逃人註誤被革職爲民，自嘆「吾爲貧而仕，爲知縣十月而革爲民，吾猶是市里山谷之民也。」(《潛書·守賤》)他爲官雖短，政績頗佳。據記載，他導民樹桑務蠶，三旬而種桑樹八十萬株，「民業利焉」。又拘摭明敏，剖決如神，廢棄酷刑，民化其德，不久即「獄訟衰息」，難怪「都御史達良輔，稱先生爲山西循良之冠。至今民有遺愛云。」(見《西蜀唐圃亭先生行略》)失官後，寄籍吳下，隱居著書，生活十分困苦。其壻王聞遠說：「先生僦居吳市，僅三數椽，蕭然四壁，炊烟嘗絕，日採圃中枸杞葉爲飯，衣服典盡，敗絮藍縷，陶陶焉振筆著書不輟。」(同上)甚至在死後因貧不克安葬，由翰林何屺瞻啓清於八親王，王賜白金五十兩以葬之。唐甄一生剛直亢爽，不媮婀媚俗。著作尚有：《毛詩傳箋合義》、《春秋述傳》、《潛文》、《潛詩》、《日記》各若干卷，皆未刊行。其事跡見：楊賓《唐鑄萬傳》、王聞遠《西蜀唐圃亭先生行略》、《清史列傳》卷七十《唐甄傳》、《雍正山西通志》卷九十一《名宦》、《同治蘇州府志·流寓》、《民國達縣志·宦業》等。

關於《潛書》，唐甄自謂「積三十年」而成。原名《衡書》，「衡」者，志在權衡天下，積極干世，有所作爲，後以連蹇不遇，不爲世用，改名《潛書》，以待後世。細繹此書，下篇談政治，成書年代較早；上篇講學術，成書較晚。此書文格甚特別，鮮引用六經之言，反而多見當時俗論常識的見解，「獨抒己見，無所蹈襲」，毋怪時賢張廷樞、潘耒爲本書作「序」，極爲贊揚。

《潛書》的民主啓蒙思想異常豐富，其中最突出的是以激烈的言詞，抨擊專制主義的罪惡，並且提出了平等的要求和革新政治的主張。明確指出：「天子之尊，非天帝大神，皆人也。」(《抑尊》)並大膽宣稱：「自秦以來，凡爲帝王者皆賊也。」(《室語》)無情揭露帝王天堂是建築在百姓的血淚和白骨之上的。根據「民爲邦

本」的思想，極力主張改革，要抑尊，即限制君權；要重用賢才，認爲「爲政亦多務矣，唯尚賢爲國之大事。」（《主進》）需把「廉政」和「富民」兩者作爲選拔、使用人才的標准：「廉者必使民儉以豐財，才者必使民勤以厚利。舉廉舉才，必以豐財厚利爲徵。」（《考功》）妥賞罰嚴明，按功行賞，「雖仇疾不吝」，有罪必罰，「雖親昵不赦」。特別强調「刑自貴始，自寵始，自近始」（《卿牧》）這在一定程度上突破了尊卑之防，值得重視。又認爲，「均平」「平等」乃天地之道，而今貧富懸隔，苦樂不均，他慨然而嘆：「人之生也，無不同也。今若此，不平甚矣。」（《大命》）對貧富不均的社會現象表示極爲憤慨。

在哲學上，《潛書》對孟軻到王守仁的心性學說的「良知」說作了進一步的發揮。說：「陽明子以死力格外物，久而不得，乃不求於外，反求於心。一朝有省，會衆聖之學，宗孟子之言，而執良知以爲樞。」「陽明子專致良知，一以貫之，明如日月，涉險履危，四通八辟而無礙也。」（《法王》）他綜合「良知」、「心」、「性」爲一個「道」，此「道」即主觀精神，謂「聖人之道，廣矣，大矣，失其本心，徒覩其形象，如泛大海不見涯涘，其如己之性何哉！其如人之性何哉！其如萬物何哉！其如天地何哉！」（《宗孟》），失其「本心」，即失去天地萬物。「心」即「性」，「性統天地，備萬物，不能相天地育萬物，於彼有闕，於己有闕。」（《性才》）這些都表明他的心性說的主觀唯心主義實質。當然，他有客觀唯心主義之表述，如：「心無生死。」（《病獲》）「聖人之所以異於衆人者，有形則逝，無形則不逝，順於形則逝，立乎無形者則不逝。無古今，無往來，無生死，其斯爲聖乎！」（《情觀》）此處聖人之心是超古今越生死的，類似一種絕對精神。所以，他認爲「萬物繁育，成得其生，皆心之所貫。」（《宗孟》）在認識論上，提倡「即心得道」，「即心得師」，「破迷起惰，不假外求。」（《敬修》）故斷言：「學由自得，則得爲真德。良知可知，本心乃見，仁義禮智俱爲實功。直探性體，統攝無外，更無疑誤。」（《宗

孟》)此外，還沿襲王守仁的「知行合一」說。

就唐甄的整個哲學觀點而言，雜亂浮淺，不構成體系，不爲世人注意。值得大加肯定的，是他的政論，豐富多采，影響頗大，梁啓超在《中國近三百年學術史》、章炳麟在《檢論·哀清史》等對之作了極高的評價。一九八四年九月四川人民出版社出版的《潛書注》，蒐集齊備，書首「前言」，對研究唐甄及其《潛書》能起相當的助益作用。（胡　嘯）

四存編

〔清〕顏　元

《四存編》，十一卷。分《存性編》、《存學編》、《存治編》、《存人編》四編。清顏元著。《存治編》作於清順治十五年(一六五八)，《存性編》、《存學編》作於康熙八年(一六六九)，《存人編》作於康熙二十一年(一六八二)。光緒初年收入《顏李遺書》，一九二三年收入《顏李叢書》，一九八七年收入中華書局出版的《顏元集》。另有一九五七年北京古籍出版社校點本。

顏元(一六三五——一七〇四)，字易直，又字渾然，號習齋，博野(今屬河北)人。顏元一生没做官，爲學先主陸王，後宗程朱，自名書齋爲「思古齋」。到三十四歲時，認識到程朱「靜坐讀書」的方法不合孔孟宗

旨，主張「思不如學，而學必以習」，因此改「思古齋」爲「習齋」（《年譜》卷上）。晚年，主講肥鄉漳南書院，設文事、武備、經史、藝能等科。後因書院被大水淹沒，乃辭歸。顏元和他的學生李塨一起創立了清初獨樹一幟的「顏李學派」。著作尚有：《四書正誤》、《朱子語類評》、《習齋記餘》等，均收入《顏李叢書》。《清史稿》卷四八〇有傳，《顏李叢書》有李塨所著《顏習齋先生年譜》。

《四存編》是顏元論學論治的主要著作，反映了他的政治思想和哲學觀點。李塨說：「《存性》、《存學》皆悟聖學後著，獨《存治》在前，乃壯年守宋儒時所作也」（《存治編書後》）。

《存治編》，一卷。原名《王道論》，顏元二十四歲時所作。有李塨所作之《序》及《書後》。此編主張恢復三代的井田、封建、學校等制度，反映顏元的復古傾向。針對當時「一人而數十百頃，或數十百人而不一頃」的土地集中現象，提出「天地間田宜天地間人共享之」的均田主張（《存治編·井田》）。

《存性編》，二卷。顏元三十五歲時所作，有李塨所作之《書後》。此編討論人性善惡問題，顏元反對宋儒把人性分爲「天命之性」和「氣質之性」，並認爲前者善而後者惡的說法。他從「理氣融爲一片」的觀點出發，認爲理氣都是善的，「若謂氣惡，則理亦惡；若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善而氣質偏有惡哉」（《存性編》卷一，《駁氣質性惡》）。如眼睛是氣質，「其中光明能見物者，性也」，我們能說眼睛能見物是善而眼睛本身是惡嗎？「若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣」（同上）。眼睛如此，五官百骸均如此，都是善的，因爲「非氣質無以爲性，非氣質無以見性也」（同卷，《性理評》）。既然氣質之性爲善，惡從何而來？顏元認爲來自「引蔽習染」（同卷，《明明德》），即外物的引誘和環境的感染。

《存學編》，四卷。顏元三十五歲時所作，有李塨所作之《序》。此編討論治學方法，强調「實學」、「實

習」、「實行」，批評宋儒靜坐誦讀、空談性命的陋習。選於二、三、四卷抄録程朱語録，逐條加以駁斥。顏元認爲求學的目的全在經世，主張「實文、實行，實體，實用」，總之是「爲天地造實績」，達到「民以安，物以阜」的目的（《存學編》卷一，《上太倉陸桴亭先生書》）。從經世致用出發，强調習行，「心中醒，口中説，紙上作，不從身上習過，皆無用也」（同編卷二，《性理評》）。從功利習行的觀點出發，對漢晉佛老及宋儒進行批評。認爲漢晉學者或「泛濫於章句」，或「競尚乎清談」，前者非「聖賢之道」，後者非「聖賢之學」（同編卷一，《上太倉陸桴亭先生書》）。隋唐佛老，談空説無，更是異端。而宋儒是「集漢晉釋老之大成」，決非「堯舜周孔之正派」（同上）。顏元甚至認爲宋明兩朝正是亡於這些只會空談而並無實用的儒生之手。總之，顏元認爲：「道不在詩書章句，學不在穎悟誦讀，而期如孔門博學約禮，身實學之，身實習之，終身不懈者」（同上）。

《存人編》，四卷。原名《喚迷途》，顏元四十八歲時所作。此編是專爲反對佛道宗教，勸人早還人倫的通俗文字。「一喚尋常僧道，二喚參禪悟道僧道，三喚番僧，四喚惑於二氏之儒，五喚鄉愚各色邪教」（《年譜》卷上）。顏元反對宋儒存天理、滅人欲的主張，肯定男女之情是人類的「真情至性」，「禽有雌雄，獸有牝牡，昆蟲蠅蚋亦有陰陽。豈人爲萬物之靈而獨無情乎？故男女者，人之大欲也，亦人之真情至性也」（存人編》卷一，《喚迷途》）。認爲「看見婦人」而「動念」，正是「天理不容滅絶處」（同上）。

顏元的《四存編》雖有復古傾向，但就其提倡經世致用，强調實習實行，批評宋儒及宗教迷信而言，是有積極意義的。所以梁啓超在《中國近三百年學術史》一書中，稱贊他是「舉朱陸漢宋諸派所憑借者一切摧陷廓清之，對二千年思想界極猛烈極誠摯的大革命運動，其所樹的旗幟曰『復』，而其精神純爲現代的」。

（錢憲民）

四書正誤

〔清〕顏元

《四書正誤》，六卷。第五卷有目無文，實爲五卷。清顏元著。清康熙三十一年（一六九二）七月由門人輯録成册。一九二三年收入中華書局出版的《顏元集》。

《四書正誤》並非校勘訓詁之作，而是作者平日讀朱熹的《四書集注》所作的筆記。書中對朱熹進行批評，對自己的哲學思想加以發揮。

顏元認爲求學的目的在於經世，孔門師弟就如此，「聖賢但一坐便商確兵農禮樂，但一行便商確富民教民。所謂行走坐卧，不忘蒼生也」（本書卷四，《論語下》）。但後儒違背了孔門遺教，董仲舒講「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，是錯的，「宋人喜道之，以文其空疏無用之學」。正確的説法是：「正其誼以謀其利，明其道而計其功」（卷一，《大學》）。學什麽呢？「學，學禮，學樂，學射御書數等也。博學之，則兵農、錢谷、工虞、天文、地理無不學也」（卷二，《中庸》）。不只是學《詩》、《書》而已，「七十子於《詩》、《書》、六藝，皆習而通之。後之大儒，全廢六藝，只尚《詩》、《書》。其於《詩》、《書》，又非如古之學且爲者，只是讀講以悦口自欺，因以欺世盜名」（卷三，《論語上》）。怎麽學呢？顏元主張習，即「親下手一番」（卷一，《大學》）。他認爲

「知無體，以物爲體」(同上)，認識是以事物爲基礎的。因此，「人心雖靈，非玩東玩西，靈無由施也」(同上)，玩即從物到知的橋梁。他舉學禮樂爲例，「辟如欲知禮，任讀幾百遍禮書，講問幾十次，思辨幾十層，總不算知；直須晚拜周旋，捧玉爵，執幣帛，親下手一番，方知禮是如此，知禮者斯至矣」(同上)。學樂亦然，不能光靠讀書講問思辨，「直須搏拊擊吹，口歌身舞」(同上)，才能學到。爲此，他重新解釋了《大學》的格物致知。認爲「物即三物之物，格即手格猛獸之格，手格殺之之格」(同上)。因此，只有「手格其物而後知至」(同上)。

從功利習行的觀點出發，顏元批評朱熹强調從書本求知識的主張，認爲「讀書人便愚，多讀更愚。但書生必自知，其愚却益深」(卷二，《中庸》)。這些書生反不如木工，「生來未必乃爾巧，以其嘗學此藝，便似渠心月聰明矣」(同上)。認爲「儒道淪亡之根，在禪宗也。故辨學先辨禪宗」(同上)。

總之，顏元認爲學應「從真踐履、真涵養做工夫」(卷三《論語上》)，在艱難困苦中經受磨煉，「觀自古聖賢豪杰，都從貧賤困苦中經歷過，琢磨成。況吾儕庸人，若不受煆煉，焉能成德成才？遇些艱辛，遭些橫逆，不知是上天愛憫我，不知是世人玉成我，反生暴燥，真愚人矣」(卷六，《孟子下》)。

顏元在《四書正誤》中對朱熹《四書集注》的批評，以及對他本人功利習行觀點的闡述，都是比較深刻的，雖然有時不無偏激之處。梁啓超稱他的學說爲「實踐實用主義」，給以很高的評價。顏元的思想對清代實學的興起產生了一定的影響。　(錢憲民)

二曲集

〔清〕李顒

《二曲集》，或題《二曲全集》。二十六卷。清李顒著，門人王心敬彙編。清嘉慶十五年（一八一〇）刻，咸豐元年（一八五一）重刻，現有小鄉嫏山館重校刊本（題爲《二曲全集》）。

李顒（一六二七——一七〇五），字中孚，號二曲，陝西盩厔（今周至）人。家貧，無師授，遍讀經史諸子以及釋道之書。曾講學江南，門徒甚衆，後主講關中書院。與北方孫奇逢、南方黃宗羲並稱三大儒。康熙十八年（一六七九），清廷以博學鴻詞科徵召，絕食堅拒得免。爲學兼采朱熹、陸九淵兩派，主張「以孔子爲宗，以孟子爲導，以程、朱、陸、王爲輔；先立其大，致良知以明本體；居敬窮理，涵養省察以做工夫」（《四書反身録》，卷七《孟子下》）。重視實學，反對空談。主張「應將經世事宜，實實體究，務求有用」（同書，卷五《論語下》）。著作尚有：《四書反身録》等。《清史稿》卷四八〇有傳。

《二曲集》爲李顒的詩文集。卷一至卷十五爲講學教授之語，或自著，或由弟子輯録。卷十六至卷二十二爲雜文。卷二十三至卷二十六爲追思其父的詩文，內附其母彭氏的傳記詩文。

李顒把孟子所說之「良知良能」看作人人先天具有的「本體」，他稱之爲「靈原」，而世界只是這一「靈原」

的顯現，「通天地萬物上下古今，皆此靈原之實際也」（本書卷二，《學髓》）。强調必須通過「靜坐」對此加以「體驗」，「自策自勵，自作自宰，屏緣滌慮，獨覿本真」（同上）。與此同時，他也贊同程顥「論性不論氣，則不備，論氣不論性，則不全」的主張，認爲「百凡應感，皆氣也。應感而咸盡其道，非性之本善而能之乎？若無此氣，性雖善，亦何從見其善也」（卷四，《靖江語要》）。同意朱熹的「即物窮理」說，認爲「一物不格，則一理未明」（卷五，《錫山語要》）。可見，他對程朱、陸王兩派持調和態度；但更傾向陸王一派。認爲程朱理學，只能使人做個「德業名儒，醇正好人」；而陸王心學却能使人「究極性命大事，一徹盡徹，一了百了」（卷十六，《答張敦菴》）。同程朱、陸王均爲不同的是，李顒更加强調「明體適用」，認爲「窮理致知，反之於內，則識心悟性；實修實證，達之於外，則開物成務，康濟羣生」（卷十四，《盩厔答問》）。因此，他主張「君子於學也，隱而幽獨危微之介，顯而人倫日常之用，以至古今致治機猷，君子小人情僞，及禮、樂、兵刑、賦役、農屯，皆當一一究極，而可效諸用」（卷五，《錫山語要》）。而他本人對當時的農業，特別是水利，也極爲關心，甚至主張「清覈豪霸隱佔之田，俵結就近貧民」（《四書反身録》卷五，《論語下》），以解決部分農民的土地問題。

李顒是個具有民族氣節的著名學者，他强調的「明體適用」，對於明末清初學界風氣從心性之學轉向經世之學產生了一定影響。（錢憲民）

大學辨業

〔清〕李塨

《大學辨業》，四卷。清李塨著。作於清康熙三十七年（一六九八）。光緒初年由王灝收入《顏李遺書》，一九二三年收入《顏李叢書》。

李塨（一六五九——一七三三），字剛主，號恕谷。保定蠡縣（今屬河北）人。自幼從其父李明性學。二十歲以後，跟顏元學習，同時學琴、學射御、學兵法、學書、學數、學樂於當世諸名家。四十歲以後，曾經南至江浙，與毛奇齡、閻若璩交游，北至京師，與萬斯同等講論學問，並開始治考據學。平生行醫、講學、著述，六十歲時任通州學正，到任不久，因病告歸，隱居家鄉。李塨是顏元學說的繼承者和宣傳者。在哲學上反對程朱「理在氣先」的觀點，主張「理在事中」，「夫事有條理曰理，即在事中。今曰理在事上，是理別爲一物矣」（《論語傳注問下》）。因而强調實事實學，認爲「紙上之閱歷多，則世事之閱歷少；筆墨之精神多，則經濟之精神少」（恕谷先生年譜》）。但也重視知對行的作用，認爲「不知不能行，不行不可謂真知」，進而主張「知在行先」（《大學辨業》卷三）。政治上主張均田，認爲「非均田則貧富不均，不能人人有恒產。均田第一仁政也」（《擬太平策》）。著作尚有：《論語傳注問》、《論學》、《恕谷後集》等。《清史稿》卷四八〇有傳。

《大學辨業》爲李塨闡述《大學》旨義、批評宋明理學之作。因不滿朱熹等人對《大學》的增補删改，在第二卷中訂正《大學》原文一篇。

李塨重新解釋《大學》的「致知在格物」。所謂「格」，「蓋到其域而通之，搏之舉之以至於極，皆格義也」（本書卷二）。所謂「物」，即「物有本末之物也，即明德、親民也，即意、心、身、家、國、天下也」（同上）。所謂「格物」，「謂大學中之物如學禮學樂類，必舉其事，造其極也」（同上）。所謂「致」，就是「推致」。因而得出如下結論：「致知在格物者，從來聖賢之道，行先以知，而知在於學」（同上）。學什麼呢？學六德、六行、六藝，「故先王立學，教以六德、六行、六藝，皆此謂也」（同上）。學行關係如何呢？李塨認爲：「學與行雖一事，而實兩事也。蓋學於平日爲學，行於臨時爲行」（卷三）。具體地說，「格物致知，學也，知也。誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，行也」（同上）。他認爲知行是不能分的，「不知不能行，不行不可謂真知」（同上），但從先後來說，却是「知在行先」，「如問燕京路是問，行燕京路是行」，「必先問清路，然後可行」（同上）。

從上述的基本觀點出發，李塨對程朱、陸王都進行了批評，對顏元的主張也提出了修正。朱熹訓格物爲窮理，李塨認爲是錯的。「朱子《補格物傳》曰：『即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極』。夫窮理亦學中事，未爲不可，但不言學習，而專言窮理，則或流於惝恍，或騖於口耳矣。且物乃修齊治平之事也，若云即凡天下之物莫不窮究，未免雜矣，故陽明有支離之譏也。且即修齊治平之物，苟非聖人，亦柢就其所學格之，未能全格也」（同上）。王陽明訓格物爲正心，李塨認爲也是錯的。「陽明曰：『格，正也，正其不正以歸於正也』。若是，則可節去正心修身矣」（同上）。關於陽明「四句教」：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物」，李塨認爲：「以無善無惡爲心體是告子無善無不善之說也。

明與《易傳》言繼善，《孟子》言性善相反矣。以爲善去惡爲格物，則致知後之誠意爲蛇足矣。且意之有善有惡亦不可併言，動而善者意之自然也，動而惡者後起之引蔽習染也」(同上)。總之，程朱，陸王的根本錯誤在於顛倒了下學上達的關係，從而流入了「佛氏之空幻」，「朱子《孟子註》以知性知天爲格物致知，存心養性爲誠意正心修身，蓋欲先上達而下學也。至陸王則又以爲上達即是下學。兩派不同在此。不知不先下學，所謂上達非上達也，非大本也，皆佛氏之空幻耳」(同上)。顏元訓格爲搏，「格即手格猛獸之格，手格殺之之格」(《四書正誤》卷一)。李塨認爲不准確，因爲這是「力行之功，非格物也，以力行爲格物，是行先於知矣，倒矣」(大學辨業》卷三)。總之，李塨認爲：「後儒聖學失傳，凡言學字皆不的。不以讀書爲學，則返之以力行爲學矣，皆與聖經不合」(同上)。他自己的看法是：「學與行二事也。蓋非學無以誠、正、修、齊、治、平，而不可謂學即完誠、正、修、齊、治、平之事。故博文之後又須約禮，學問思辨之後又須篤行也」(同上)。

顏元、李塨、共同創立了清初獨樹一幟的顏李學派，李塨的《大學辨業》一書是顏李學派的基本理論著作之一。顏元是個深居簡出的人，交游絕少，著作也不多，但他的大弟子李塨却是「一位才氣極高，聲氣極廣，志願極宏的門生」(梁啓超《中國近三百年學術史》)，把他的學說發揚光大了。(錢憲民)

恕谷後集

〔清〕李塨

《恕谷後集》，十三卷。清李塨著。成於清雍正四年（一七二六）。光緒初年編入《顏李遺書》，一九二三年收入《顏李叢書》。

《恕谷後集》爲李塨文集，旨在揭露理學的謬誤和危害。卷首有門人閻鎬於雍正四年所作《恕谷後集序》。《序》曰：「恕谷者，先生自名其里也；後集者，自康熙癸未以前仿歐蘇諸大家，先生俱置之而惟存其後焉。」全書收有《序》、《記》、《書》、《傳》、《墓志銘》等。

李塨認爲道即人倫庶物，「道者，人倫庶物而已矣」，「其倫爲人所共由，其物爲人所共習，猶達衢然。故曰：道，倫物實事也」（本書卷十二，《原道》）。并以此批評老子的道生天地說，「道，虛名也。異端乃曰道生天地。曰有物混成，先天地生。是道爲天地前一物矣，天地未尚有，是物安在哉？且獨成而非共由者也，何以謂之道哉？誰生之哉？道家黑言誑語，大率類此」（同上）。

以此爲出發點，稱贊孔子「不言性天，下學達之」的精神，「猗與孔子，萬禩之師。庸德之行，庸德之知。不言性天，下學達之。在帝左右，於戲至矣」（卷九，《孔子贊》）。認爲孔孟之道的本質在於「爲天地建實功，

爲民物樹實業」，「且夫古之所爲道，禮樂文物，體諸身而措諸世，爲天地建實功，爲民物樹實業。豈徒講之口，筆之書，玩弄心性，含咀章句，輕禮樂名物，使二氏之空幻、俗學之浮靡，竄入其中。人材日萎，氣運日消」（卷一，《送黃宗夏南歸爲其尊翁六十壽序》）。因而强調學和行的結合，「博學於文」之後還要「約之以禮」，「博文即格物也，約禮即將所學之文物而實體之於誠、正、修、齊、治平也」（卷四，《與方靈皋書》）。

李塨認爲宋代以來之「道學」「離事言理」，是違背孔孟之道的，「自宋有道學一派，列教曰存誠明理，而其流每不誠不明。何故者？高坐而談性天，捉風捕影，纂章語録，而於兵農、禮樂、官職、地理、人事沿革諸實事，概棄爲粗跡。惟窮理是文，離事言理，又無質據，且認理自强，遂好武斷」（卷二，《惲氏族譜序》）。批評宋儒「心性無實功，身世無實學」，實爲「迂闊無用」、「誦讀則學者余事，著書乃不能行道，不得已而明道之事。而周孔正學，則《論語》所載問仁知、問孝、問政，由求等所習之禮樂兵農也。今「蔑略不務而但兀兀窮年，故紙充棟，復增以故紙，舉世曰道學爲迂闊無用，而已亦以迂闊自居」（卷五，《與張子勵韓同甫魏膚功書》）。指出宋代道學源於佛道異端，「漢後二氏學興，宋儒又少聞其說，於是所謂存心養性者雜以靜坐內視，浸淫釋老，將孔門不輕與人言一貫，性天之教一概乖反，處處談性，人人論天，而外以孝弟忠禮爲行，註經論道爲學，獨於孔門之禮樂兵農、執射執御，鼓瑟會計，忽焉不察，以爲末務」（卷四，《與方靈皋書》）。豈一人一心之力所能致此，殆亦天地神聖之所啓也」（同上）。表示要繼承顏之遺志，「使聖道相衍遞禮，以至無窮」（卷四，《復程啓生書》）。

閻鏞說：「若夫淵源聖經，旁羅百氏，雄潔奧化，不名一家，其《恕谷後集》乎」（《恕谷後集序》）！李塨對

理學的批評，對實學的倡導，對清初學術風氣由心性之學向經世之學的轉化，確實起了較大的作用。（錢憲民）

原善

〔清〕戴震

《原善》，三卷。清戴震著。據考證，約成書於乾隆三十一年（一七六六）。通行本有：微波榭本、《國粹叢書》本等。

戴震（一七二三——一七七七），字慎修，又字東原。安徽休寧（今安徽省屯溪市）人。出身於小商人家庭，年輕時隨父行商，轉運千里，頗知民生隱曲。後師事江永。曾與當時名學者紀昀、王鳴盛、錢大昕、朱筠等交游，因此聲名大盛於海內。四十歲始獲鄉薦，但以厭惡宋學，屢試不第，以教書爲生。晚年曾主講浙東金華學院。乾隆三十八年（一七七三），由紀昀等薦，特召爲四庫全書館纂修官。四十年（一七七五），被乾隆賜同進士出身，授翰林院庶吉士。五十五歲積勞致疾而死。戴震博聞强記，通經史、文字聲韻、訓詁考據、天文曆數，是清代著名學者，唯物主義啓蒙思想家。長於由訓詁考據而扶發義理，開乾嘉樸學中皖學派。用「理存於欲」的命題反對程朱「存天理，滅人欲」的說教，影響頗巨。著作尚有《孟子字義疏證》、《原象》、

《聲韻考》、《聲類表》、《方言疏證》等。事迹詳見錢大昕《戴先生傳》、洪榜《初堂遺集・戴先生行狀》、江藩《國朝漢學師承記・戴震傳》、段玉裁《戴東原先生年譜》、《清史稿・儒林傳》等。

戴震早年曾著《原善》三章，文極簡奧，因「懼學者蔽以異趣」(《原善》卷上)，方在漢學大師惠棟影響下(據錢穆說)，將其於早年所撰《讀易繫辭論性》和《讀孟子論性》合并，并修改、擴充而成《原善》上、中、下三卷本。

《原善》是戴震訓詁明理的最早代表作，其爲學路數自此而變。本書主要內容是(據微波榭本，下同)：

卷上，闡述善的涵義及與「天道」、「人性」、「人道」的關係。

一、認爲善是符合事物變化法則的、人類共同的最高行爲准則，其內容是仁、義、禮。「善，曰仁，曰禮，曰義，斯三者，天下之大衡也」；「善，以言乎天下之大共也。」行爲合善叫「中正」，行爲違背善叫「邪僻」。又用唯物主義自然觀解釋儒家倫理道德學說和規範，「生之者仁，條理者禮，斷決者義」，仁就是事物的發展和變化，禮是發展變化的井然有序的條理，義是條理截然不得紊亂。

二、人性來自天道，人道來自人性。戴震置倫理學於宇宙觀的基礎之上，說「天道，五行陰陽而已矣，分而有之以成性」，「人道所由立也，咸出於性」。「天道」即客觀世界的變化流行，本於此，產生以「欲」和「覺」爲內容的「人性」，而「天道」表現在人類日常生活中便是「人道」，三者是統一的。人有生則「有養」、「有欲，感於物則動情。有欲有情，就要用巧與智來達到自己的目的。但我有欲、情，人亦有欲、情，若能各自得到滿足而兩不相害，則「天下之事舉矣。」

卷中，分析肯定人性，提出認識兩階段說。

一、人性與物性根本相異。人性是善的，「人之大遠乎物」，「人物之生，類之殊也，類也者，性之別也」。人和物都有自然欲望，區別在於人有知覺和思維能力，能認識自然法則，按自然法則辦事，調節自己的自然欲望，以與自然法則相順從，而「物不足以知天地之中正，是故無節於內，各遂其自然，斯已矣。」

二、肯定人性的合理性。「人有天德之知，有耳目百體之欲，皆生而見乎才者也，天也，是故謂之性」，人具有先驗知識，具有自然欲望，二者皆合於天道。以此奠定了後來排斥宋學的理論基礎。

三、人的認識由感性進於理性。「耳目口鼻之官接於物，而心通其則」。耳目口鼻等感官接觸事物，獲得聲、色、味、臭之感性認識，然後「知由是進乎神明」，從感性上升到理性，由心「通天下之理義」。認識了理義，即客觀事物的條理和規律，就把握了善，從而擇善而行。

卷下，鮮明地提出社會政治觀點。

一、剖析「私」和「蔽」及其危害。「人之不盡其才，患二：曰私，曰蔽。」私，只知道遂己之欲；蔽，昧於條理，二者皆「隔於善」，即違背了善的准則，一切社會弊病均根源於此。因此，要在去私解蔽。提出「去私莫如強恕，解蔽莫如學」，只要平等地對人處事（行恕），努力學習，就可以達到善。

二、告誡統治者行「仁政」。統治者嚴刑峻法，橫徵暴斂，必定造成「民以益困而國隨以亡」的結局，下層百姓犯上作「亂」，實起因於此，所以說「亂之本，鮮不成於上。」戴震認爲富民才能強國，故希望在上者重視養生之道，「遂己之欲，亦思遂人之欲」，不可「快己之欲，忘人之欲」，否則仁政不現，國家永無升平之期。

《原善》合才性、通理欲、泯天人，重積學、反虛無，其主題思想是肯定了本於「天道」的「人性」的合理性。認爲「欲不失之私，則仁；覺不失之蔽，則智」（卷上）。統治者「專欲而不仁，無禮無義」（卷下），老百姓忍受不

了，被迫起而抗爭，不是他們本性如此，實是統治者「貪暴以賊其民所致」(卷下)。很顯然，《原善》在一定程度上，反映了平民階層求生存、謀平等的欲望，稱得上是一次思想啓蒙。但它離開人的社會歷史性，只從生物學意義上考察人性，只能陷入抽象人性論的唯心史觀；政治上只思改良，未敢觸及封建剝削制度，表現出它的時代局限性。

《原善》是戴震真正擺脫宋學的開始，構成清代思想啓蒙運動的重要一環。其觀點和思想，後來在他所著《孟子字義疏證》一書中得到充分、全面的發揮。

有關《原善》的點校本有：胡適點校本(見胡著《戴東原的哲學》)和中華書局何文光整理本等。(董德福)

孟子字義疏證

〔清〕戴　震

《孟子字義疏證》，三卷。清戴震著。成書於乾隆四十二年(一七七七)，其前身爲《緒言》和《孟子私淑錄》。通行本有：微波榭本、《端溪叢書》本、《國粹叢書》本等。

《疏證》是戴震最重要的哲學著作，以疏證《孟子》的形式，集中抨擊了程朱理學和當時的封建統治者，同時闡發自己的哲學觀點和政治思想，以期達到「正人心」的目的(段玉裁《戴東原先生年譜》)。全書由

序及上、中、下三卷組成。《序》扼要說明了本書的寫作目的及所含條目，卷上包括「理」十五條，是全書的論述中心，着力於對「理」作出唯物主義的新解釋；卷中包括「天道」四條和「性」九條，着重闡述唯物主義自然觀和自然人性論觀點；卷下包括「才」三條、「道」四條、「仁義禮智」二條、「誠」二條和「權」五條，從批判老、釋、程朱入手，提出「理存於欲」的倫理觀等。

分而言之，《疏證》的思想內容主要包括：

一、「氣化即道」的唯物主義自然觀。《疏證》指出，程朱理主氣、理生氣的唯心論說教，實質上承襲了老、莊、釋「以神爲有天地之本」的宇宙觀，兩者均顛倒了氣和神（理）的關係。宇宙本源不是神或理，而是陰陽五行等物質性的元氣，其變化發展過程稱爲「道」。「道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道。」（《天道》）

在道器關係問題上，改造了形上之道、形下之器的傳統道器觀。說道與器只是氣化流行的兩種狀態，「形而上」是「形以前」的意思，即陰陽之氣混沌未分的狀態；「形而下」是「形以後」的意思，即陰陽之氣成人成物之後的狀態。兩者本質上都是物質性的氣。認爲氣化流行而成「器」的過程是講變化的，但又說「氣化生人生物以後……類之區別，千古如是也。」（《人性》）這樣，「氣化流行」的辯證法因素，就窒息在「器言乎一成而不變」（《天道》）的形而上學泥坑之中。

在理氣關係問題上，批判了程朱「理氣之辨」說，提出理是事物的分理、條理，即物質運動變化的規律的觀點。「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分則有條而不紊，謂之條理。」（《理》）又說：「非事物之外別有理義也，『有物必有則。』」（《理》）這就是說理存在

於事物之中，具體事物之外，沒有一高懸的先驗之「理」。

二、「理存於欲」的倫理觀。這是本書的中心議題。針對理學家「存天理、滅人欲」的邪說，肯定了以情、欲爲基礎的自然人性論，說「人生而後有欲、有情、有知三者，血氣心知之自然也」（《才》）。人有血氣，有生，就有欲、情、知，而所謂理義，正是調節欲、情，使之合於仁、義、禮、智的東西，決不是超乎人倫日用之外，別有自天而降、自外而入的東西。就事物而言，「天理云者，言乎自然之分理也」，就欲而言，「理者，存乎欲者也」，「欲，其物；理，其則」，「天理者，節其欲而不窮人欲也」，就情而言，「無過情無不及情之謂理。」（《理》）很顯然，《疏證》的理欲觀與宋儒是截然對立的。

三、「『神明』照物」的認識論。《疏證》依據唯物主義自然觀，批評程朱的理「得於天而具於心」的唯心論調，闡發了唯物主義反映論。肯定認識歸根到底是物質世界的產物，而不是先天固有的。認識的對象，基礎是客觀事物，因此，主張在事物當中求其分理。強調認識由物質世界的刺激而產生，經歷感知和思維兩個階段，「味也，聲也，色也，在物而接於我之血氣，理義在事而接於我之心知」（《理》）。而且事物之理須「剖析至微」而後得，這就需要發揮「心」的綜合作用，進入「神明」，「心者，合一不測之神也」（《理》）。指出人雖有上智下愚之別，但通過後天的學習，均可增知益智，進於「神明」的階段。神明知理如同盛光照物。認爲人的認識時常有謬，是由於心知有「蔽」，未能達於神明，因此，必須通過後天的學習努力，去心知之「蔽」，方可進入神明，認識事物的規律。

四、「體情遂欲」的政治理想。鑒於對老、釋、程朱「詖辭邪說之深入人心，必害於事，害於政」（《人權》）的認識，提出「體民之情，遂民之欲」的政治觀。揭露「存天理、滅人欲」的反動性和「以理殺人」的殘酷性，

痛號「人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之！」（《理》）

《疏證》認爲「聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備」（《理》），由此規勸統治者重視廣大人民的饑寒號呼，男女哀怨，垂死冀生的「生養之道」。在私、欲關係問題上，把無私和無欲尖銳對立起來，鋒芒直指老、釋、程朱，說「聖賢之道，無私而非無欲」。「無欲則無爲矣，……又焉有理？」（《人權》）最後，《疏證》發揮了歷史上「民爲貴」「省刑罰、薄稅斂」的民本思想，認爲民富才能國安、國强。

《孟子字義疏證》作爲訓詁而明義理的「至道之書」，問世後頗遭時人非難，百餘年間未生反響。但它的「理存於欲」的倫理學說和「體情遂欲」的政治思想，「復活了十七世紀清初大儒的人文主義的統緒，啓導了十九世紀的一綫曙光。」（侯外廬語，見《中國思想通史》第五卷）事實上，清末民初的資産階級革命家、思想家，分別從《疏證》的反理學鬥爭中尋找過啓示。

有關《疏證》的校注本有：胡適點校本、安正輝編《戴震哲學著作選注》、中華書局校點本等。（董德福）

土觀宗派源流

〔清〕土觀

《土觀宗派源流》，又名《講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》、《一切宗義明鏡》、《宗教流派鏡史》，一册。清代土觀著。成於清嘉慶六年（一八〇一）。原用西藏文寫成，并隨即刊行，後收入西藏文《大藏經》，有德格版等行世。漢譯本有西藏人民出版社一九八四年本（劉立千譯）。

土觀（一七三七——一八〇二），全名「土觀·羅桑却季尼瑪」，又譯「土觀·善慧法日」，藏傳佛教格魯派寺院青海佑寧寺（藏名「郭隆絳巴林寺」，位於今青海互助土族自治縣境内）活佛。清乾隆二十八年（一七六三）曾應詔入京，次年被敕封爲「靜修禪師」，後還本寺。六十五歲時撰寫了此書，翌年病故。事跡略見西藏人民出版社漢譯本《譯者前言》。

《土觀宗派源流》是一部以藏傳佛教各派的源流及教義爲主，兼叙印度、漢地、蒙古、于闐等地的佛教和其他宗派，以及西藏地區的原始宗教「本教」（又譯「苯教」、「笨教」）的有關情形的藏傳佛教名著。内容包括：藏傳佛教各派立名的由來；産生的經過；傳承係統與支派；主要人物的事跡；教典；「見」、「修」、「行」三方面的教説；所屬的寺院；以及作者的評价，等等。據作者自己説，「我是首先寫此宗派論的，在此

之前，藏中尚未宗派論著的作者。因之困難甚多，但是也應當把各派的立論詳細寫出來。」（漢譯本《附記》）也就是說，在藏傳佛教典籍中，像《土觀宗派源流》這樣全面而又係統地介紹不同方域的各種宗教（特別是佛教）的源流的教義的著作，在當時尚屬第一部。全書分爲五章。書首有《開頭詩》，禮贊佛祖及尊者大德，申明著書的宗旨，書末有作者的《略說著書緣起》和西藏文本刊印者寫的《附記》，介紹土觀撰寫此書時的一些情況。

各章內容如下（據漢譯本解說）：

第一章「天竺宗教派源流」。記述印度宗教派和哲學的流派及其教義。分爲二節：

第一節「外道邪宗源流」。下分三小節：一、「外道是怎樣發展起來的」；二、「略說外道的教義」；三、「說明講述外道的必要性」。

主要是說，古印度外道（佛教稱自己爲「內道」，而將其他的宗教流派和哲學流派稱爲「外道」）的見解，歸納起來可分爲「常見」（承認因果輪迴）和「斷見」（否認因果輪迴）兩種。屬於「斷見」的是順世外道；屬於「常見」的有八派：數論派、大梵天派、遍入天派、彌曼差派、大自在天派、勝論派、正理派、離係派。

（一）順世外道，下分禪定派（認爲「世間無有阿羅漢」）和推理派（包括二派：「一派斷見雖承認有前後世，但不承認有業果，另一派斷見則不承認有前後世，也不承認有業果。」）；（二）數論派，又稱「劫比羅派」，「提出因中有果，待緣而顯的說法」，下分無神數論派（「承認諸法唯由自性而生」）和有神數論派（「承認因果本性雖一，由於大自在神力加持，而有各種形相變化」）；（三）大梵天派，以大梵天爲導師，「說一切世間情器皆是梵天所創造的，主張只有吠陀經典才是正量」。下分聲論派、吠陀派和秘密派；（四）遍入天派，以

邊入天爲導師，「此派承認生死輪迴是有邊際的」，(五)彌曼差派，又稱「闍彌尼派」，說「神我自性，常恒之體，獨立實在，無方分時分」，(六)自在天派，以自在天爲導師；(七)勝論派(又稱「優樓迦派」、「羯拿僕派」)和(八)正理派(又名「足目派」)，均「以六句義廣泛說明一切法的總別差異」，「勝論派立現、比、聖言三量。正理派除此三量外，還立有衡近喻量，共爲四量。」；(九)離係外道派，又稱「耆那教」，將一切所知境統攝爲九句義，倡言樹木等有心，提出一切導師幷非全知等說法。說，「求解脫者須修裸形、不語、依五火等苦行，使往昔所造之業皆得消盡，不造新業，則能往居於一切世間的頂處，此處名爲攝集世間。」

第二節「內道佛教源流」。下分二小節：一、「內道四種宗派源流」；二、「略說四種宗派所承許之見」。

主要是說，小乘佛教分爲分別說部和經部二大派(這與一般佛教史籍將上座部和大衆部看作是小乘的二大派相異)，大乘佛教分爲中觀派和唯識派二大派。

(一)分別說部。有根本四部，廣分爲十八部。即大衆部分出東山、西山、雪山、說出世，說假五部；根本說一切有部分出飲光、化地、法藏、多聞、紅衣、賢冑、分別說七部；上座部分出祇多、大雄、大伽藍三部；正量部分出鷄胤、守護、犢子三部。「如上諸部，有的是以所隨論師和所住地而分，有的是以宗部所說之理等而分，遂成爲十八部。」屬於這一派的論師有：世友、法救、覺天、集賢等。

(二)經部。這是「隨持經藏而成立的宗派」，由於它善於通過比喻來說經說法，故又名「說喻部」。下分隨教行派(「只承認依照經藏中所說，如其文字來講宗義的」和隨正理派(「隨從七部量論中所說正理而立宗的」)。屬於這一派的論師有：鳩摩羅多、室利羅多、淮巴羅多等。

(三)中觀派。由龍樹創立，因持「泯絕二邊而住中道」的觀點而得名，又因主張「一切法無實有性」，

故又名「無自性派」。下分應成、自續二派。「依於三支比量，即由本身有之正因，則能破除實有者，名爲自續派。僅用應成爲宗，令所破對方的相續心上，生起了悟自宗所立之比量者，即爲應成派。」應成派由佛護（一說「月稱」）開創；自續派由清辨開創，下分瑜伽行中觀自續派（「關於因的建立，其承認和唯識派相符順」）和經部行中觀自續派（「承認如經部論所許微塵集合的外境」）。

（四）唯識派。由無著創立，因「說一切諸法唯是自心識性」而得名，下分實相派（內分二取數量相等派、破卵各半派、交雜不二派）和假相派（內分有垢假相派、無垢假相派）。

第二章「雪域藏地宗教源流」。記述西藏地區宗教（主要是佛教）的流派及其教義。分爲四節：

第一節「總說藏地佛教源流」。下分二小節：一、「佛教前宏（一作「弘」）期的情形」；二、「佛教後宏期的情形」。主要是說，松贊干布時，藏地迎來了二尊佛像，建立了大昭寺和小昭寺，用藏語翻譯《莊嚴》等大乘經，「這樣才開始創立了佛教」。赤松德贊時，靜命、蓮花生等度毗遮那（又譯「遍照護」）等七人出家，才開始有了藏族僧人。以後佛教在藏地逐漸發展了起來。

第二節「別說各種不同宗派的源流」。下分二小節：

一、「別宗的源流」。下分：

（一）「寧瑪派源流」。說，寧瑪派意爲「舊派」，由蓮花生傳出。它的主要教義是「九乘之說」和「大圓滿要門」。「九乘之說」指的是：「聲聞、緣覺、菩薩名共三乘，爲化身佛釋迦牟尼所說；事部、行部、瑜伽部爲密教外三乘，爲報身佛金剛薩埵所說；生起摩訶瑜伽、教敕阿魯瑜伽、大圓滿阿底瑜伽爲天上內三乘，爲法身佛普賢所說。」「大圓滿要門」包括心部、界部、要門三部。教法的傳承大致上分爲三類：「遠傳的則爲經典他

承，近傳的則爲伏藏傳承，甚深的爲淨相傳承。」主要寺廟有：多吉扎寺、敏珠林寺、祝慶寺、迦陀寺、西慶寺等。

（二）噶當派源流」。說，「噶當」意爲「對如來言教，不捨一字，悉了解爲教授之義」，即遵循如來的言教而去修行。「它是從覺阿吉・吉祥阿底峽創始的，仲敦巴（阿底峽的弟子）建立宗規，三大法友昆仲（指仲敦巴的弟子博多瓦、京俄瓦、普穹瓦）宏揚流傳，朗日塘巴、夏惹瓦（上二人爲博多瓦的弟子）、甲域瓦（京俄瓦的弟子）等則更加發揚光大了。」下分教典派、教授派、要門派（又譯「教誡派」）三派。其中，教典派、教授派均包括「重在明見」、「重在明行」和「見行雙重」三派，要門派以「十六明點」爲修習要門。噶當派的主要教典有：《菩薩地論》、《大乘莊嚴經論》、《集菩薩學論》、《入菩薩行論》、《本生論》、《集法句論》、《菩提道炬論》等。

（三）「噶舉派源流」。說「噶舉」意爲「語傳」，此派的傳承分香巴噶舉和達布（又譯「達波」、「塔布」）噶舉二大系。香巴噶舉由琼布（又譯「琼波南交巴」、「琼波」）傳出，主要教法有《勝樂》、《喜金剛》、《摩訶摩耶》、《集密》、《怖畏金剛》等五部的灌頂等。達布噶舉由瑪巴（又譯「瑪爾巴」）傳出。下分九派：①迦瑪（又譯「噶瑪」）噶舉，由都松勤巴（又譯「都松欽巴」）傳出，下分黑帽系和紅帽系兩支；②帕竹噶舉，由帕木竹巴傳出；③蔡巴噶舉，由向・卓衛貢布・玉扎巴（又譯「向蔡巴」）傳出；④止貢噶舉，由郊巴・義敦貢布（又譯「仁欽巴」、「仁欽貝」）傳出；⑤主巴噶舉，由林熱・白瑪多吉傳出，下分上主巴、中主巴、下主巴三系；⑥達隆（又譯「達瓏」）噶舉，由達隆塘巴欽布（又譯「扎西白」、「達壟塘巴・扎西貝」）傳出；⑦鮑絨（又譯「拔戎」）噶舉，由鮑絨巴・達瑪汪秋（又譯「拔戎巴・達瑪旺秋」）傳出；⑧亞桑（又譯「雅桑」）噶舉，由格丹・耶協僧格（又譯「格丹・意希僧格」）傳出；⑨超浦（又譯「綽浦」）噶舉，由仁布齊杰剎（又譯「賈擦」）、袞丹熱巴兄弟

傳出。

(四)「希解派源流」。說，「希解」意爲「能寂」，指「正法能息苦惱」。此派由當巴桑結(又譯「丹巴桑結」)傳出。它的教法，「來自《般若》等經，其諸教授論著，悉以龍樹爲准繩」。希解派的旁支爲覺域派，「覺域」，依教授的作用而得名。「說以慈悲菩提心，能斷白利的作意，以空性見，能斷輪迴根本。此二和合有斷四魔等功能，故立此名。」此派也由當巴桑結傳出，所傳的是「般若波羅密多於密咒相隨順而行的法門」。

(五)「薩嘉(又譯「薩迦」)派源流」。說此派由昆·兗喬杰布(又譯「昆·貢却杰布」)傳出，主要教法是「道果法」。

(六)「覺朗(又譯「覺囊」)派源流」。說此派由裕莫·木局多吉(又譯「域摩·彌覺多吉」)傳出，但到他的五傳弟子衮邦·吐吉尊追(又譯「衮邦·突結尊追」)建立了覺摩朗建寺(又譯「覺囊寺」)，大開宗規，才正式得名。它的主要教法是「他空見」(被格魯派等斥爲「惡見」)。

(七)「幾類零散流派的源流」。記博東派(由博東·巧勒南杰傳出)，霞魯派(又譯「夏魯派」，由布頓傳出)，洛扎派(由將寧瑪派教法與噶當派教法融合起來的洛扎·南喀堅贊傳出)等的情況。

二、「格魯派的源流」。說，格魯派又名「格丹派」(又譯「甘丹派」)，因寺而名，由宗喀巴傳出。下分：

(一)「教主宗喀巴降生世間的情況」。

(二)「諸持教法嗣宏揚大師無垢正宗的情況」。

(三)「本派殊勝之處」。

主要介紹宗喀巴的生平事跡、宗喀巴以後的傳承、格魯派的教義，以及與其他流派的不同之處等。說：

「格丹派的教規，是要聞思經藏，以總抉擇大小乘的三學(指戒定慧)，聞思律藏，別修習戒定二學，聞思對法藏，引生無謬了知諸法性相的智慧，以修習慧學獲得親證。尤其是對於大乘所說的大菩提心、十地、六度廣行，以及粗細無我之理的無邊法門，把這些經教作爲聞思修的主要之事。」「再就密咒來說，格丹派亦有殊勝之處。其他的顯教大乘及和其他的續部，由現證空性之智，依無邊德資糧爲輔行，雖能斷除諸粗分所智障，然不能斷它的細分，故成佛須歷長時。但天上密乘却能於濁世短暫的一生中，則可盡斷無餘所智障。」「其餘如聲明、量論、工巧、醫明、詩學、曆算等諸世間學問，格丹派中亦極爲發達。」

第三節「承餘略說顯密教法和各明處的源流」。說：「顯教方面有律學、中觀量論及其疏釋等。密教方面有四部本續的灌頂講解要門。在世俗方面有十明處。」

第四節「略說笨教(又譯本教)的源流」。下分五小節：一、「笨教的起源」；二、「笨教各派的起源」；三、「笨教的法要」；四、「笨教關於見修方面的教理」；五、「笨教的道場」。

主要是說，笨教以辛饒米沃齊(又譯「先饒米沃且」，相傳與釋迦牟尼同時)爲教主。分爲篤笨(又譯「篤本」)、伽笨(又譯「伽本」)、局笨(又譯「覺本」)三派(確切地說是三個時期)。在佛教傳入西藏之前，「從聶赤贊普到赤德妥贊之間，凡二十六代，均以笨教治理王政」，「不過，當時的笨教，只有下方作鎮壓鬼怪，上方作供祀天神，中間作興旺人家的法事而已，并未出現笨教見地方面的說法(指沒有什麼理論)」。自朗達瑪滅佛以後的後期笨教，將大量的佛教改竄爲笨經，「別立各種不同的名相及詮釋，標其異於佛教」。笨教的經典有《圓滿寶金鬘論》、《本釋風刃論》、《身心覺驗》、《八界抉擇書》、《黑穰解法》、《總積笨藏》、《無邊大匯忿怒續》等。「諸書內，亦有無常、業果、慈悲、菩提心、六波羅蜜等散碎的知識，亦建立五道、十地、三身等的理

論，至於若灌頂生圈二次等，住律儀三昧耶戒、開光、火施、修供壇戒、超度亡靈道場等類似佛教作法的代替法事和補充事項也甚多。」第教的寺院有辛達頂寺（後改爲格魯派寺院）、雍中拉頂寺等。

第三章「漢地儒家、道家和佛教的教派源流」。記述漢地宗教和哲學的流派及其教義。分爲四節：

第一節「如星的教派儒家學說的源流」。記述「儒」的起源，儒家經典的起源，儒家創始人孔子的事迹，曆算、醫學、詩詞等的起源，「五經」的基本思想，選儒爲官的科舉制度等。

第二節「如月的教派道家的源流」。略述道教的始祖太上老君（即老子）的事跡，以及道教的教義和法術。

第三節「一類小派的源流」。略述漢地回教等的情況。

第四節「如日的教派所謂釋教即佛教在漢地的傳播情況」。下分二小節：一、「由天竺傳入的情況」；二、「由藏地傳入的情況」。記述漢地佛教的起源，漢地佛教中律宗、密宗、廣行宗（指法相宗）、深觀宗（指法性宗，包括天台宗和華嚴宗）、心要宗（指禪宗）五派的情況，元明清三代朝廷與藏地佛教大德的交往、封賜等。

第四章「霍爾、李域、苦婆羅等地的宗派源流」。記述蒙古（「霍爾」）、于闐（「李域」）以及傳說中的密教時輪教法的發源地苦婆羅的佛教源流。下分三節：

第一節「霍爾（蒙古）地區佛教興起的情況」。說蒙古地區的佛教，是由元代成吉思汗延請藏地佛教薩嘉（又譯「薩迦」）派僧人薩欽·袞噶守布傳過去的。忽必烈及王妃大臣從八思巴受灌頂之後，佛教大行。三世達賴索南嘉措曾到蒙古建立格魯派宗觀，至四世達賴雲丹嘉措時，蒙古普遍信奉格魯派教法。此後由袞

噶畏饗等人將藏文《大藏經》中的「甘珠爾」部分譯成蒙文，乾隆時，將全部藏文《大藏經》(包括「甘珠爾」和「丹珠爾」兩大部分)譯成蒙文。

第二節「李域(于闐)地區佛教興起的情況」。說，于闐闍耶桑巴哇王時，比丘毗盧遮那創造了于闐文字，建立了雜爾瑪寺，自此以後，佛教在該地大爲宏揚。

第三節「苦婆羅佛教興起的情況」。說，「此地自從佛住世時起，就宏揚《時輪》教法，迄今未替，并且在未來時還將廣爲傳播。其說名苦婆羅，是因爲此地是釋迦族佛婆羅所占有，所以安立此名。」

第五章「用講述完成義作結束」。用贊頌的形式總結全書的義旨。

《土觀宗派源流》是研究藏傳佛教宗派必讀的著作。近代以來，曾被譯成英文，在東西方學術界流傳。

(郭建慶)

意言

〔清〕洪亮吉

《意言》，二十篇。清洪亮吉著。作於乾隆五十八年(一七九三)，後收入光緒五年(一八七九)其曾孫洪用懃刻成之《洪北江全集》。

洪亮吉（一七四六——一八〇九），字君直，一字稚存，號北江，江蘇陽湖（今武進）人。「少孤貧，力學，孝事寡母」。「詞章考據，著於一時，尤精研輿地」（《清史稿》卷三五六）。乾隆五十五年（一七九〇）進士，授翰林院編修。「性豪邁，喜論當世事」（同上）。嘉慶初年因屢次直諫，被斥戍伊犂，後遇赦放回，改號更生居士，一意著書。著作尚有：《春秋左傳詁》、《公羊穀梁古義》等，收入《洪北江全集》。《清史稿》卷三五六有傳。

《意言》是洪亮吉的哲學著作，表達了他的無神論思想及其獨特的人口史觀。

洪亮吉認爲鬼神不能決定人的禍福，「人不命雷擊人，鬼神亦不能禍福人」（本書《禍福篇》）。人爲雷所擊只是一種自然現象，「文子之言曰：倚於不祥之木，爲雷霆所撲」。爲雷所擊者皆偶觸其氣而殞，非雷之能擊人也」（同上）。什麼是鬼神呢？洪亮吉指出：「鬼神之說，上古無有。上古之所謂神者，山川社稷之各有司存是也，上古之所謂鬼者，高曾祖考是也」（《鬼神篇》）。事實上，「人未有見高曾祖考出示其子孫者也，人未有見山川社稷之神崇其管內之民者也」（同上）。人之所以懼怕鬼神，只是因爲「氣弱」，「氣强則搏之，氣弱則爲所攝而已」（同上）。洪亮吉進一步指出，所謂山川社稷、風雲雷雨之神，和高曾祖考之鬼，實際上并不存在，只是人心的幻覺而已。「信如所言，則山川社稷，風雲雷雨皆有神乎？曰：無也。高曾祖考皆有鬼乎？曰：無也。山川社稷、風雲雷雨之神，林林總總，皆敬而畏之，是山川社稷、風雲雷雨之神，即生於林林總總之心而已。高曾祖考之鬼，凡屬子孫亦無不愛而慕之，是高曾祖考之鬼者，亦即生於子孫之心而已」（《天地篇》）。

關於人的生死壽夭，洪亮吉認爲是由氣稟的强弱決定的，「人之夭壽，由於所稟之强弱矣」（《夭壽篇》）。

而世俗所謂長生不死，則既是不可能的，也是不必要的。洪亮吉指出：「夫生者行也，死者歸也，人不可以久行而不歸，則人亦不可以久生而不死明矣」（《仙人篇》）。而且，「人至八十九十百年，即不死，而精神智慧已離，不過徒存形質而已。使過此以往，則其冥然罔覺者，更不知何如，縱云長生不死，是徒有生之名而已，無生之樂也」（同上）。因此，應該把生死看作一個自然過程，「朝而作，夜而息，少而壯，壯而老，老而死，皆理之常也」（同上）。

洪亮吉指出，人們都希望生活於治平之世，「人未有不樂爲治平之民者也，人未有不樂爲治平既久之民者也」（《治平篇》）。但治平之世爲何仍有「饑寒顛踣」，「死者比比」之現象呢？他認爲有兩個原因。首先是人口的增長大大超過財產的增長，「治平至百餘年，可謂久矣，然言其户口，則視三十年以前增五倍焉，視六十年以前增十倍焉，視百年、百數十年以前不啻增二十倍焉」（同上），但財產「不過增一倍而止矣，或增三倍五倍而止矣」（同上）。因此，「田與屋之數常處其不足，而户與口之數常處其有余也」（同上）。其次是「兼併」，「一人據百人之屋，一户占百户之田」（同上）。解決之道有兩條。一爲「天地調劑之法」，即通過「水旱疾疫」的自然淘汰。二爲「君相調劑之法」，「使野無閒田，民無剩力。疆土之新闢者，移種民以居之。賦稅之繁重者，酌今昔而減之。禁其浮靡，抑其兼併」。遇有水旱疾疫，則開倉廩，悉府庫以賑之」（同上）。

洪亮吉的無神論思想，可說是從王充發展而來，但比王充更進一步，他是反對命定論的，認爲「蟣蝨無命，人安得有命」（《命理篇》）。特別是他的人口史觀，類似馬爾薩斯的人口論，但也觸及到當時的社會矛盾，如豪强兼併等，因此是較有見地的。（錢憲民）

雕菰集

〔清〕焦循

《雕菰集》，二十四卷。清焦循著。因其書室名雕菰樓，故名。通行本有：《文選樓叢書》本、《江氏聚珍版叢書》本、《叢書集成》本等。

焦循（一七六三——一八二〇），字理堂，晚號里堂老人。江蘇甘泉（今揚州）人。自謂「承祖父之學，幼年好《易》」（《易通釋·自序》）。曾從阮元游學浙江，後應禮部試不第，託足病不入城市者十餘年。築雕菰樓，讀書著述其中。專研經書，博覽典籍。撰《通釋》、《圖略》、《章句》之「易學三書」，自稱發明《易經》所講「旁通」、「相錯」、「時行」三義（見《易圖略·自序》）。用數理解釋《周易》，更由治《易》的方法通釋諸經。作《孟子正義》，爲清代羣經新疏的代表作。著作尚有：《論語通釋》、《六經補疏》等，多收入《焦氏叢書》。《清史稿》卷四八二有傳。

《雕菰集》爲焦循手定的詩賦雜文集。

焦循指出，當時的經學家治經有五種方法，即「通核」、「據守」、「校讎」、「摭拾」和「叢綴」。五者各有利弊，認爲「五者兼之則相濟」（本書卷八，《辨學》）。相比之下，後四者的主要缺點是「守古人之言而失古人之

心」(同上)，而「通核」的優點在「主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理，人之所敬，獨得其閒」(同上)。

運用這種「通」的方法，焦循對儒家經典作了新的解釋。他一反宋儒以性爲善，以欲爲惡，進而主張「存天理，滅人欲」的說法，重新解釋了孟子的性善論。他認爲「性無他，食色而已」(卷九，《性善解一》)，論性不必「徒持高妙之說」，「第於男女飲食驗之」(同卷《性善解三》)。爲什麼食色就是善呢？答曰：「能知故善。同此飲食男女，嫁娶以爲夫婦，人知之，鳥獸不知之；耕鑿以濟饑渴，人知之，鳥獸不知之。鳥獸既此能自知，人又不能使之知，此鳥獸之所以不善」(同上)。能知不能知是人和鳥獸的根本區別。「惟人心最靈，乃知耆味好色。知耆味好色，即能知孝弟忠信禮義廉恥，故「禮義之悅心，猶芻豢之悅口」，悅心悅口皆性之善」(同卷《性善解五》)。這是同宋儒的解釋完全不同的。

以此出發，他解釋了格物，認爲格物就是「絜矩」，就是「恕」，即推己及人之道。「格物不外乎欲。己與人同此性即同此欲，捨欲則不可以感通乎人」(同卷《格物解三》)。因此，「絕己之欲，不能通天下之志，物不可格矣」(同卷，《格物解二》)；而「好貨」、「好色」，只要「與百姓同之」，使有積倉而無怨嘆」，就是「修己安天下之大道」(同上)。

從推己及人的恕道出發，焦循主張對各種學說採取兼容並包的態度。他認爲把「異端」看作洪水猛獸、亂臣賊子，完全不必。「異端之云，說之不同耳」，「各爲一端，彼此互異，惟執持不能通則悖，悖則害矣」(同卷，《攻乎異端解上》)。而孟子正是這個意義上批評楊墨的，孟子是「距其執，欲其不執也」，「聖人之道，貫乎爲我、兼愛，執中者也」(同卷，《攻乎異端解下》)。

焦循的思想在許多方面受到戴震的影響，他對儒家經典的解釋突破了宋儒的范圍，具有一定的進步意

義，但也帶有較多的調和色彩。（錢憲民）

漢學商兑

〔清〕方東樹

《漢學商兑》，三卷。清方東樹著。成於清道光四年（一八二四）。通行本有：道光十一年（一八三一）刻本、同治十年（一八七一）重刊本、光緒八年（一八八二）華雨樓重校刻本、《槐廬叢書五編》本、《方植之全集》本、《西京清麓叢書續編》本、上海商務印書館一九三七年《萬有文庫》本等。

方東樹（一七七二——一八五一），字植之，安徽桐城人。諸生。師事姚鼐，與梅曾亮、管同、劉開（一說姚瑩）合稱「姚門四杰」。文學上頗有建樹，是「桐城派」文學家。曾爲阮元幕僚，客居廣東「學海堂」。以著書講學終生。爲學凡三變，青年時好文學，中年時尚理學，晚年就於禪悅。思想學術上的代表作是《漢學商兑》。以捍衛程朱理學自居，力攻乾嘉考據學。强調治學當以「義理」爲主，訓詁考據只是「小學」。認爲漢學虛妄無用，雖「言言有據，字字有考，只向紙上與古人爭訓詁形聲……反之身己心行，推之民人家國，了無益處。……雖實事求是，，而乃虛之至者也。」（《漢學商兑》卷中之上）指斥漢學爲學術大害，「棄本貴末，違戾詆誣，於聖人躬行求仁、修齊治平之教，一切抹殺，名爲治經，實足亂經；名爲衛道，實則畔道。」（同上

《序例》)。著作另有《昭昧詹言》、《書林揚觶》、《儀衛軒文集》等十餘種，收入《方植之全集》。事跡見鄭福照撰《方植之先生年譜》(附於《儀衛軒文集》)、《清史稿·文苑傳》、蔡冠洛編《清代七百名人傳》第五編等。

《漢學商兑》是方東樹針對當時風靡的考據學風所發出的批評。全書三卷，中卷又分上、下，故實爲四卷。全書所採用的文體是論辯式的，先舉一條或幾條漢學家的言論，然後進行辯駁。上卷主要辯《宋史》的《道學傳》、《儒林傳》分傳所引出的一係列爭論；卷中之上辯理學的一些基本命題，如「十六字心傳」、「心」、「性」、「理」等，以及朱熹對《大學》所作的「格致補傳」，「禮」與「理」的關係，「仁」的涵義等；卷中之下抨擊漢學家崇尚的小學、章句、訓詁、考據；卷下逐條駁斥江藩的《國朝經師經義目錄》，並總論乾嘉漢學的弊病。

作爲論戰性的著作，《漢學商兑》所針對的主要是當時剛成書不久的江藩的《國朝漢學師承記》及《國朝經師經義目錄》。全書從程朱理學的立場出發，對漢學展開全面的「商兑」。概括方氏的論述內容，大致可分出三類：一是對宋學的闡釋，二是爲宋學辯護，三是對漢學和漢學家的攻擊。其中第一類無甚發明，大抵重復宋儒說過的東西。唯一需要說明的是，方氏對宋學內部的派別，主要傾向於程朱「道問學」這一派，而對陸王「尊德性」一派則不甚贊同，至少表面如此。所以這一類可以略而不述。

《漢學商兑》中爲宋學辯護主要表現在：

一、關於宋儒不重章句訓詁，空言說經問題。方氏認爲「朱子《四書集注》惟重發明義理，以訓詁名物注疏已詳，不復爲解。故曰：『邢昺《論語疏》集魏諸儒之說，其於章句訓詁名物之際詳矣。學者讀是書，其文義名物之詳，當求之注疏，有不可略者』。又曰：漢魏諸儒，正音讀、通訓詁、考制度、釋名物，其功博矣。學者苟不先涉其流，則亦何以用力如此。……據此可知朱子非廢訓詁名物不講，如漢學諸人所嘗謗也。」(卷

下）進一步，方氏把學問分爲二種，「古今學問，大抵二端，一小學、一大學。訓詁名物制度，只是小學內事。《大學》直從『明新』說起，《中庸》從『性道』說起。此程子之教所主，爲其成就向上，非初學之比。」（卷中之上）再進一步講，「訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。」（卷中之下）「義理有時實有在語言文字之外者」（同上）。

二、關於宋儒不辯儒經真僞，乃致篡改儒經問題。方氏認爲不必斤斤於真僞、有否之辨，而應注重其是否有功於「聖教」。如出於僞《古文尚書·大禹謨》的「危微精一」十六字「心傳」，方氏說：「愚嘗反覆究思之，無論僞古文是信與否，荀子所引足重與否。只此二語，即出於巷說里諺，亦當平心審諦。斷然信其精粹無疵，不詭於道，足以質古聖而無疑，而無庸代爲周防也。」（卷中之上）再如朱熹的「格致補傳」，方氏亦曰：「不論《大學》有闕無闕，只朱子此所補傳，正儒、禪之分界，導愚善於睿聰，有功於聖教，日月不刊矣！」（同上）。

三、關於理學家出入儒佛，言心言性的風尚問題。方氏認爲這充其量只是「高明」之誤，其云：「爲學尚能墮入禪，此雖爲聖學之害，然大段已是上乘人物」（同上）。「如龜山近乎禪，陸、王全乎禪，而其德業功名，成就如彼，豈今漢學諸人所能夢見！故使天下學者，果人人皆能如禪家之刻苦治心，斷情斷妄，其勝於俗儒之沈迷汩沒，老死不悟者已多矣！」（卷下）

《漢學商兑》的真正目的所在是對漢學和漢學家的抨擊。對漢代的經學，方氏并不完全否定，甚至認爲「漢儒之功，萬世不可没矣」，他把漢儒比作耕耘者，把宋儒比作收獲者（參《重序》）。他的攻擊，集中針對的是清代的漢學及漢學家。這主要表現在：

一、關於漢學家主張的讀經必從小學入手問題。方氏認爲：「今漢學宗旨，必謂經義不外於小學，第當專治小學，不當空言義理。以此欲蔑過宋儒而蔑之，超接道統，故謂由考核以通乎性與天道，由訓詁以接唐、虞、周、孔正傳。此最異端邪說，然亦最淺陋，又多矛盾也。」(卷中之下)

二、關於漢學家重視制度考證問題。方氏認爲：「漢學諸人，堅稱義理存乎訓詁典章制度。而如《考工》車制，江氏有考，戴氏有圖，金氏、程氏、錢氏皆言車制，同時著述，言人人殊，迄不知誰爲定論。他如蔡氏賤役，沈氏祿田，任氏、江氏、盛氏、張氏宮室，黃氏、江氏、任氏、戴氏衣服冕弁，各自專門，亦互相駁斥，不知誰爲真知定見。」(卷下)因此，他的觀點是，對上古制度，「明之固佳，即未能明，亦無關身心性命、國計民生、學術之大」(同上)。

三、關於漢學家本身的品行問題。方氏認爲他們并非出於學術公心，而只是想標新立異，借立門户，矜名徇私。正是由於他們睥睨宋儒，不明義理，所以人格品德低下，無特操可言，「夷考其人，居身制行，類皆未見德言之相顧也。是其視講經本與躬行判而爲二，固不必與其言行相應，原無意求真得，是但務立說，與宋儒爭勝耳。(卷中之上)因而「忿欲任情，踰閑蕩檢，惟以有著述爲藏身之固，天下亦遂以此恕之。貪顯卑污者有之，淫縱邪行者有之，悄忿忮克者有之，舉無妨於經學通儒之名。」(卷下)

四、關於清代漢學的作用問題。方氏認爲漢學虛妄無用，「漢學諸人，言言有據，字字有考，只向紙上與古人爭訓詁形聲。傳注駁雜，援據羣籍，證佐數百千條，反之身己心行，推之民人家國，了無益處，徒使人狂惑失守，不得所用。然則雖實事求是，而乃虛之至者也！」(卷中之上)漢學家「畢世治經，無一言幾於道，無一念及於用……其生也勤，其死也虛，其求在外，使人狂，使人昏，蕩天下之心，而不得其所本。」(重序)

方氏進而認爲，漢學爲學術大害，是「棄本貴末，違戾詆誣，於聖人躬行求仁、修齊治平之教，一切抹殺，名爲治經，實足害經；名爲治經，實足害經；名爲衛道，實則畔道。」（序例）它「較之楊墨、佛老而更陋，擬之洪水猛獸而更凶。」（卷下）

《漢學商兑》是清代思想學術史上的一部重要著作。它於道光前期問世，是乾嘉漢學開始走向衰弱的標志之一。它對以後陳澧等調和漢宋之學的努力，以及曾國藩等重振程朱理學的企圖，都有一定的影響。

（徐洪興）

近現代編

龔自珍全集

〔近代〕龔自珍

《龔自珍全集》，十一輯，近代龔自珍著。通行本有：一九五九年中華書局本、一九七五年上海人民出版社本。

龔自珍（一七九二——一八四一），一名鞏祚，字瑟人，號定盦，浙江仁和（今杭州）人。生於三世京官家庭，父親龔麗正官至江南蘇松太兵備道，母親是著名古文經學家段玉裁的女兒。道光進士，做過內閣中書、宗人府主事等官。自幼受漢學訓練，但無志於漢學考據，而究心經世之務。曾作《明良論》四篇，議論政治，大受段玉裁賞識。後從武進劉逢祿受《公羊春秋》，學今文經學的「微言大義」。喜「爲天地東西南北之學」（吳昌綬《定庵先生年譜》）。三十三歲，始治佛學。道光十八年（一八三八），作《送欽差大臣侯官林公序》，爲林則徐去廣東禁煙提出建議。次年，因在京師「動觸時忌」（同上），辭官還鄉。途中作《己亥雜詩》三百十五首，「雜記行程，兼述舊事」（同上）。同年又作《病梅館記》，寓個性解放之意。道光二十一年（一八四一），就丹陽雲陽書院教席，同年八月十二日以暴疾死。事跡見《龔自珍全集》附吳昌綬《定庵先生年譜》。

《龔自珍全集》據龔氏自刻本《定盦文集》和其他各種版本，以及諸書引載與海內公私諸家舊藏佚文等，

整理編輯，是目前較完備的龔氏全集。

全書按文章體裁分爲十一輯：一輯爲政治和學術論文，二輯爲碑傳和紀事，三輯爲書序和題録，四輯爲金石題跋，五輯爲表、啓、箋，六輯爲佛學論著，七輯爲韻文，八輯爲語録，九輯爲編年詩，十輯爲《己亥雜詩》，十一輯爲詞。附録收有魏源的《定盦文録叙》，吳煦的《定盦文集》序等。

關於宇宙觀，龔自珍認爲天地萬物并非聖人所造，而是「衆人自造」，「衆人之宰，非道非極，自名曰我」（《壬癸之際胎觀第一》）。以此出發，批評儒家的天命論，不過是儒生同國君做生意而已，「如賣易者之執券而適於市」（《尊命》）。以此出發，强調尊我尊心。「聖何名？名之曰我」（《壬癸之際胎觀第九》）。而人最寶貴的是心，因此，「心無力者，謂之庸人。報大仇，醫大病，解大難，謀大事，學大道，皆以心之力」（《壬癸之際胎觀第四》）。

關於人性論，反對孟子的性善和荀子的性惡，主張告子的性無善無惡論，性「無善無不善而已矣，善惡皆後起者」（《闡告子》）。進而批評「大公無私」，提倡尊私尊情。認爲「大公無私」只是「以墨之理，濟楊之行」而已（《論私》）。而「情之爲物也，亦嘗有意乎鋤之矣，鋤之不能，而反宥之；宥之不已，而反尊之」（《長短言自序》）。

關於社會歷史觀，認爲社會的基礎是「農宗」，即農村宗法製度，而「後王君公」、「禮樂刑法」等都是後起的（《農宗》）。這個以「農宗」爲基礎的社會是不斷發展的，「古人之世，儵而爲今之世；今人之世，儵而爲後之世，旋轉簸盪不已」（《釋風》）。并借用《公羊春秋》的微言大義，把歷史發展分爲三世：據亂世、升平世和太平世。據亂世没有君主、刑法；升平世已有君主、刑法、但没有禮樂；太平世禮樂大盛，天下太平。但太平世小

會永遠太平，「農宗」要破壞，平均會變成不平均，「貧相軋，富相欺，貧者阽，富者安，貧者日愈困」（《平均篇》），最終引發動亂，社會又回到據亂世，一切又得重頭開始。

龔自珍是有責任心的知識分子，他揭露社會的弊病，提出改革的建議，也作過革命的預言。他認爲社會可分三等：治世、亂世和衰世。而當時的社會正是「衰世」，衰世表面象治世，實質是亂世的開端。它的特點是無人才，因爲人才被束縛、扼殺了，「才士與才民出，則百不才督之縛之，以至於戮之。戮之非刀、非鋸、非水火，文亦戮之，名亦戮之，聲音笑貌亦戮之」，「戮其能憂心，能憤心，能思慮心，能作爲心，能有廉恥心，能無渣滓心」（《乙丙之際箸議第九》）。所以，衰世的處境是非常悲慘的，「履霜之屬，寒於堅冰；未雨之鳥，戚於飄搖；痺癆之疾，殆於癰疽；將萎之花，慘於槁木」（同上）。出路只有改革，「與其贈來者以勁改革，孰若自改革」（《乙丙之際箸議第七》）。他希望朝廷自行改革，并提了不少建議。政治上，主張改官製，破除「用人論資格」的陋習并增加「內外大臣之權」（《明良論》）。經濟上，主張均貧富，因爲「浮不足之數相去愈遠，則亡愈速，去稍近，治亦稍速」（《平均篇》）。文化上，主張變功令，因爲科舉製度使「天下之子弟，心術壞而義理錮」（《述思古子議》），主張恢復「漢世諷書射策」（同上），聯繫實際做文章。但他又懷疑朝廷是否真有改革願望，因此又寄希望於在野的「山中之民」，一種是「山中之傲民」，一種是「山中之悴民」。如果「朝士寡助失親，則山中之民，一嘯百吟，一呻百問疾矣」。久而久之，「則山中之民，有大音聲起，大地爲之鐘鼓，神人爲之波濤矣」（《尊隱》）。革命的時代就來到了，雖然他本人是不贊成革命的，認爲「可以慮，可以更，不可以驟」（《平均篇》）。

龔自珍是開近代風氣的人物。他的改革思想和革命預言，他對人本主義和個性解放的呼喚，他的三世

進化論，都開創了一代新風。他的思想對近代的維新運動產生了很大影響。梁啓超說：「光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期，初讀《定庵文集》，若受電然」（《清代學術概論》）。（錢憲民）

古微堂集

〔近代〕魏源

《古微堂集》，十卷。近代魏源著。通行本有：清光緒四年（一八七八）淮南書局初刻本、光緒二十二年（一八九六）豐城餘氏寶墨齋《寶墨齋叢書》本、宣統元年（一九〇九）國學扶輪社本，收入中華書局一九七五年出版的《魏源集》。

魏源（一七九四——一八五七），原名遠達，字默深，湖南邵陽人。道光進士，曾官高郵知州。早年從今文經學家劉逢祿學《公羊春秋》，與龔自珍友善，世稱龔魏。二十九歲時，受江蘇佈政使賀長齡所託，輯《皇朝經世文編》，「遂留意經濟之學」（魏耆《邵陽魏府君事略》）。他自己也寫了《籌河篇》、《籌漕篇》、《籌鹺篇》等文章，對改革河政、漕政、鹽政提出建議。鴉片戰爭時，在兩江總督裕謙幕府參加抗戰。南京條約簽訂後，「有感而著《聖武記》」（同上）。又根據林則徐所編《四洲志》，作《海國圖志》，提出「師夷長技以製夷」的主張。太平軍起，曾輔周天爵參與鎮壓。晚年棄官，潛心佛典，病死於杭州。另著有：《古微堂詩集》、《老子本

義》，《孫子集注》、《書古微》，《詩古微》、《元史新編》等。《清史稿》卷四八六有傳。

《古微堂集》爲魏源的論文集。國學扶輪社本分《內集》二卷、《外集》八卷。《內集》收《默觚上下》三十篇，爲論學、論治之作；《外集》收專著和詩集以外的各種體裁文章百餘篇。有黃象離的序和跋，認爲魏源的文章「與龔定盦氏相伯仲」，但「龔氏文深入而不欲顯出，先生文深入而顯出，其爲獨闢町畦，空所倚傍一也」（黃象離《重刊古微堂集跋》）。

魏源認爲人的知識源於實踐，「「及之而後知，履之而後艱」，烏有不行而能知者乎」（《默觚上·學篇二》）？世上并無「生知安行」的聖人，聖人的知識也是後天得來的，「聖其果生知乎？安行乎？孔何以發憤而忘食？姬何以夜坐而待旦？文何以憂患而作《易》？孔何以假年而學《易》乎」（《默觚上·學篇三》）？因此强調學的重要，「敏者與魯者共學，敏不獲而魯反獲之，敏者曰魯，魯者曰敏」，人只要好學，就能與「造化相通」，就能「自造自化」（《默觚上·學篇二》）。除了學，還要問，「人有恒言曰：學問。未有學而不資於問者也」。因人獨得之見，必不如衆議之參同也」《默觚下·治篇一》）。

魏源推崇《周易》、《老子》和《孫子》，「經之《易》也，子之《老》也，兵家之《孫》也，其道皆冒萬有，其心皆照宇宙，其術皆合天人，綜常變者也」（《孫子集注序》）。而他自己對於矛盾及其轉化的規律也有深刻的認識，認爲「天下物無獨必有對」，「有對之中必一主一輔，則對而不失爲獨」，而對立雙方是「相反適以相成也」（《默觚上·學篇十一》）。不僅如此，矛盾雙方還是可以轉化的，「暑極不生暑而生寒，寒極不生寒而生暑。屈之甚者信必烈，伏之久者飛必快」等等（《默觚上·學篇七》）。以此來看歷史，他認爲歷史也是可變的，「氣化無一息不變者也，其不變者道而已，勢則日變而不可復者也」（《默觚下·治篇五》）。因此，「三代以上，天

皆不同今日之天，地皆不同今日之地，人皆不同今日之人，物皆不同今日之物」(同上)。而且，後世還可勝於三代。所以，反對法古而主張變古，認爲「變古愈盡，便民愈甚」(同上)。變的根據是「人情」，「天下事，人情所不便者變可復，人情所羣便者變則不可復」(同上)。

魏源强調治學的目的全在經世，因而主張「通經致用」，即「以經術爲治術」(《默觚上·學篇九》)。他認爲必須有愛國之情才能有濟世之才，「人有恒言曰：才情，未有無情而有才者也」，「無情於民物而能才濟民物，自古至今未之有也」(《默觚下·治篇一》)。因此他極爲關注當時的社會問題，曾痛斥「鄙夫」的禍害，「除富貴而外不知國計民生爲何事，除私黨而外不知人材爲何物」，「人主被其熏陶漸摩，亦潛化於痿痺不仁而莫之覺」，「久而久之，無職不曠，無事不蠹」(《默觚下·治篇十一》)。也曾提出改革水利、漕運、鹽政等建議，但均無補於事。值得注意的是，魏源指出了向西方學習的新方向，即「師夷長技以製夷」(《海國圖誌叙》)。目的是「製夷」，方法是「師夷長技」。當然，他所理解的「夷之長技」只是「戰艦」、「火器」和「養兵練兵之法」。他還主張發展民族工業，「沿海商民，有自願仿設廠局，以造船械，或自用或出售者聽之」(《海國圖誌》卷二)。

魏源是中國近代著名的愛國者和改革派。如果說龔自珍以他對滿清王朝「衰世」的揭露結束了一個舊時代的話，魏源則以他提出的「師夷長技以製夷」的思想開辟了一個新時代。梁啓超說：「新思想之萌蘖，其因緣不得不遠溯龔魏」(《論中國學術思想變遷之大勢》)。　(錢憲民)

天朝田畝制度

〔近代〕洪秀全

《天朝田畝制度》，一卷。近代洪秀全制訂并頒佈。成書於清咸豐三年（一八五三）。通行本有：英國倫敦不列顛博物院東方部收藏的原刻本、咸豐九年（一八五九）重刻本、《太平天國史料第一集》影印本、《太平天國叢書第一集》本、王重民等輯《太平天國資料叢刊》本、羅爾綱輯《太平天國文選》本等。

洪秀全（一八一四——一八六四），小名火秀，原名仁坤，後改名秀全。廣東花縣官禄埔村人。自幼好學，能熟誦經史，人稱奇才。年輕時爲鄉村塾師有年。道光八年（一八二八）後，幾次赴試不中，遂絶意科場，放棄對清廷的幻想。後在偶得《勸世良言》一書的影響下，於道光二十三年（一八四三）創立拜上帝教，從此以後，與好友馮雲山一起，廣爲傳教，發展教徒，組織貧民，反清非儒。道光二十五年（一八四五）到二十六年（一八四六）間，在家鄉先後寫成《原道救世歌》、《原道醒世訓》和《百正歌》等多部著作，要求人們信仰「獨一真神皇上帝」，抨擊君主專制和封建等級制度，表達了「天下一家，共享太平」的理想，爲太平天國革命作理論準備。道光三十年（一八五一），領導金田起義，建號太平天國，旋稱天王。後分別封楊秀清、蕭朝貴、馮雲山、韋昌輝、石達開爲東、西、南、北、翼王。咸豐三年（一八五三）太平軍攻克南京，隨即在南京建

都，改稱天京。頒佈《天朝田畝制度》。咸豐九年（一八五九）封洪仁玕爲幹王，總理朝政，力挽太平天國之頹勢。後因中外反革命勢力的聯合剿殺，天京城危，但拒絕「讓城別走」，固守孤城，堅持戰鬥。同治三年（一八四六）四月，知大勢已去，遂服毒自殺。著作尚有《原道覺世訓》等。生平史料見載於韓文山《太平天國起義記》、洪仁玕《洪秀全來歷》、藕香室主人《洪秀全全傳》和蘇雙碧《洪秀全傳》等。

《天朝田畝制度》是清咸豐三年（一八五三）太平天國定都南京後，由天王洪秀全頒佈的太平天國綱領性文件。這個文件以土地所有制問題爲基礎和核心，詳細論及了太平天國理想社會的結構及其運行，從生產到分配，政治到軍事，宗教到司法以及社會生活等各個方面，設計了一整套未來社會的理想藍圖。

針對封建地主土地所有制的現實情況，宣佈一切土地和財富皆屬於皇上帝所有，上帝面前人人平等。據此提出了平均主義的土地分配原則：分田不分男女，按人口多少分配，田地質量「雜以九等」，「好丑各一半」，若彼此兩地耕地糧食有差等，則通過遷徙而平衡之，所謂「凡天下田，天下人同耕，……豐荒相通」（《天朝田畝制度》，下凡不注明者同此）。在產品分配方式上，規定農畜產品及銀錢，除留足一年食用外，其餘均歸「國庫」，按定制發給，以期達到「天下共享天父上主皇上帝大福，有田同耕，有飯同食，有衣同穿，有錢同使，無處不均勻，無人不飽暖」的理想境地。這樣一種否定地主私有制，否定私有財產，排斥商業，消除貧富差別，希望把「無人不飽暖」建立在「無處不均勻」的分配基礎上的絕對平均主義原則，被說成是「天父上主皇上帝特命太平真主救世旨意也」。《天朝田畝制度》關於天下人不分彼此，不分男女，相親相助，共同勞動，平均消費的平等觀，反映了農民小生產者的願望，也是洪秀全實現人間天國理想的具體化。

此外，《天朝田畝制度》還設計了整個未來社會的理想結構。它按二十五家爲單位，稱之爲「兩」，這是

社會最基層的組織，既是生產和消費單位，又是宗教、文化教育、行政、司法和武裝自衛的基層單位，由「兩司馬」主管各項事宜并直接負責之，具有極大權力：例如規定「各家有事訟，兩造赴兩司馬，兩司馬聽其曲直」，能斷則斷，不能斷則可逐級向上申訴，直至天王降旨主斷；又規定「民有能遵守條命及力農者，兩司馬則列其行迹，註其姓名，并自己保舉姓名於卒長」，然後逐級上報審核，最後由天王降旨任命被保舉人的官職。兩司馬以上按軍事編製設置卒長，旅帥、師帥、軍帥、監軍、總制、將軍、侍衛、指揮、檢點、丞相、軍師直至天王。

《天朝田畝制度》設計的理想社會，是以「兩」爲基層單位的行政——生產——軍事——宗教四位一體結構，它以行政權力支配社會生活，非常重視農業生產和宗教生活，并以此作爲根本標準進行賞罰，強調「民能遵守條命及力農者則爲賢爲良，或舉或賞；民或違條命及惰農者則爲惡爲頑，或誅或罰」，「凡天下諸官、每禮拜日依職份虔誠設性饌奠祭禮拜，頌贊天父上主皇上帝，講聖書，有敢怠慢者黜爲農。」

《天朝田畝制度》還設計了一年一保舉和三年一升貶制度，具體做法是：天王以下包括丞相在內的所有各級官員，不搞終身制，官職依標準有升有降。兩司馬列屬民之賢跡或惡跡，整理材料逐級上報，若「舉得其人，保舉者受賞；舉非其人，保舉者受罰」。而官員三年一升貶制度，則在升貶年，「各首領各保升奏貶其流屬」，整理材料逐級上報，由天王降旨升貶。至於官員有特大功勛或大姦不法之事，可不拘年限，「不時保升奏貶」，但所列材料必須有真憑實據，不可憑空濫保舉、濫奏貶，否則「黜爲農」。這套措施表明，在金字塔式的統治下面，有着一定的民主和平等的內容。

《天朝田畝制度》「是千百年來中國農民社會和政治要求的最高表現，是農民階級理想社會的最具體詳

盡的概括」(劉長林《中國近代著名哲學家評傳·洪秀全》)，曾激發了大批農民的革命熱情，但它的絕對平均主義原則，雖具有反對封建的積極內容，却不利於資本主義在中國的發展，在實踐中也是行不通的，因而屬農民空想社會主義範疇。事實上，太平天國失敗後，洪秀全的天國藍圖就被無情地拋棄在歷史的荒原之中了。　(董德福)

資政新篇

〔近代〕洪仁玕

《資政新篇》，一卷。近代洪仁玕著。成書於太平天國己未九年(一八五九)。通行本有：英國劍橋大學圖書館藏本、上海市文物保管委員會藏本、清咸豐十一年(一八六一)修改本、《太平天國官書十種》本、《太平天國史料》本、《太平天國史料叢刊》本、《太平天國文選》本等。

洪仁玕(一八二二——一八六四)，別字吉甫，號益謙，廣東花縣(今改爲鎮)人，洪秀全同高祖族第。太平天國後期重要領導人之一。幼讀經史，後屢試不第。清道光二十三年(一八四三)爲鄉村塾師，參加洪秀全創立的拜上帝會，皈依上帝教。金田起義後，欲追隨洪秀全革命未果。爲避免清政府搜捕，流寓香港，任教於一西洋牧師家，受瑞典傳教士韓山文洗禮。咸豐四年(一八五四)，由港去滬，擬往天京(今南京)，中途

受阻未遂，仍回港，繼續學習天文曆數，留心西方文化。咸豐八年（一八五八），離港北上，次年四月抵京。旋受洪秀全命任軍師，被封幹王，總理朝政，不久又兼任文衡正總裁，主持考試事務。同治三年（一八六四），天京陷落，護衛幼天王出奔，不幸被俘，同年十月就義於南昌。洪仁玕熟習西洋文化，提出一係列在中國發展資本主義的政治、經濟方案，但未能實行。著作尚有：《英杰歸真》、《欽定軍次實錄》、《洪仁玕自述》等，今收入《中國近代史資料叢刊·太平天國》第二册。生平史料見載於《洪仁玕自述》、鄺純《洪仁玕》、羅爾綱《太平天國史稿》增訂本《洪仁玕傳》等。

《資政新篇》是洪仁玕向天王洪秀全建議的改革內政、發展資本主義的政治、經濟綱領，而本則在政治。它開宗明義說：「治國必先立政，而爲政必有取資。……爰綜政治大略，編成資政新篇。」全書分「用人察失類」，「風風類」、「法法類」和「刑刑類」四部分（據上海市文物保管委員會藏本，下同）。根據「事有常變，理有窮通」的哲學理論，提出「因時制宜、審勢而行」的原則，强調爲政必須適時應勢，而其要在「設法」和「用人」兩個方面，且兩者「并行不悖」，「用人」本於「立法」。鑒於當時國內外事勢特點，主張：

一、「用人察失類」。認爲爲官、爲將，若「結盟聯黨」，必生「假（借）公濟私」，「弱本强末」，之弊，對天國政權的統一極爲不利，故提出「禁朋黨之弊」，以加强中央領導權。

二、「風風類」。主張「自上化之」及「立牧司（師）、教導官親身教化」等辦法，移風易俗，革除封建陋俗和腐敗生活方式。推崇西洋科技利器，視之爲「正正堂堂之技」，是「永古可行」的，國人應以此「有用之物爲寶。」

三、「法法類。」全書重心所在。先說明立法的重要性，後以較長篇幅泛論國際大勢，援引英、美、德、

法、俄等發達國爲例，彰明資本主義制度的優越性，并以此激勵國人發奮圖强。接着列舉二十九條應興應革事項，歸納如下：

經濟建設方面：

（一）發展交通運輸業。鼓勵造火車、輪船，修交通幹道。

（二）開辦銀行和保險事業。准「富民」設立銀行，發行「銀紙」（紙幣），說「此舉大利於商賈士民。」又對保險事業的好處作了切實的介紹。

（三）獎勵發明創造。「有能造精奇利便」的「器皿技藝」者，準予專利若幹年，「限滿準他人仿造。」

（四）興實藏。制定具體措施，鼓勵開採金、銀等各種礦藏。

（五）辦理郵政。分別由國家和「富民」設郵亭、立「書信館」，以通各類「文書」和「家信」。

（六）興修水利。「立丈量官」，以國家「助支」和老百姓「自捐助」的形式，從事水利建設。

政治建設方面：

（一）加强中央政府領導權和政權內部的團結。

（二）於各省設「新聞官」。此舉可幫助朝廷了解民情吏治，使「姦者股慄成誠，忠者清心可表。」

（三）建立各級公庫（「錢谷庫」）和稅務機關（「市鎮公司」）。

（四）普設鄉官、鄉兵，加强太平天國基層政權建設。

（五）設「新聞館」（報社之類）和「暗櫃」（意見箱之類）。說通過報紙和意見箱可達到「下上情通，中無壅塞弄弊者」，社會各方還可通過報紙瞭解社會輿論和政治經濟形勢。

（六）嚴禁貪污。凡受賄、肥私者一律繩之以法。

（七）創立「罪人不拿」，刑止一身的制度。

社會建設方面：

（一）發展文教事業。勸令人民捐助開辦「學館」。

（二）興辦醫療衛生事業。「興醫院以濟疾苦」；設鄉兵「管理各户，洒掃街渠，以免移毒傷人。」

（三）獎勵慈善事業。鼓勵「拯困扶危」之舉，開辦「跛盲聾啞院」和「鰥寡孤獨院。」

（四）「禁溺子女」，禁止買賣人口和使用奴婢。

（五）禁止飲酒及「一切生熟黃煙鴉片」。

（六）禁革傳統迷信。「禁廟宇寺觀」，「禁演戲修齋建醮」，「革陰陽八煞之謬」，「勿得執信風水」等。

（七）禁止遊手好閒。準「惰民」「歸於正業」等。

此外，還主張在平等原則下，與外國交往、通商。

三、「刑刑類」。主張「恩威并濟」、「教法兼行」，從教育感化入手，扼殺惡念於萌露之際，使其免於刑戮，即所謂「法外輔之以法（？）而入於法，刑外代之以德而省於刑。」音外似有糾正太平天國刑重濫殺之弊。

以上條款，洪秀全祇對少數表示暫緩實行，其餘均批「欽定此策是也」，或「此策是也」，或「是」。

《資政新篇》是一篇全方位地提出在中國發展資本主義的政治綱領，開歷史之先河。其目的是鞏固「太平一統江山」，使國家日臻富强。它是《天朝田畝制度》的補充和發展，具有歷史的進步意義，但因種種原因，《資政新篇》中論列的資本主義建設方案終於沒有實現。

有關《資政新篇》的研究著作有：鄺純《洪仁玕》中的有關章節等。（董德福）

庸庵全集

〔近代〕薛福成

《庸庵全集》，又名《庸庵全集十種》，四十七卷。近代薛福成著。成書於光緒二十四年（一八九八）。各種版本卷數往往不同，有光緒丁亥（一八八七）本、丁酉（一八九七）醉六堂二十一卷本、辛丑（一九〇一）上海書局石印本等。

薛福成（一八三八——一八九四），字叔耘，號庸庵，江蘇無錫人。同治四年（一八六五）以副貢入曾國藩幕，曾隨李鴻章辦外交。後升道員。任浙江寧紹臺道時，曾在鎮海參加抗擊法軍入侵之戰。光緒十四年（一八八八）任湖南按察使，次年以左副都御史出使英、法、比、意諸國。主張學習西方，變法圖强。《清史稿》卷四四六有傳。

《庸庵全集》爲薛福成著述彙編，下分十類：《庸庵文編》四卷、《續編》二卷、《外編》四卷、《籌洋芻議》一卷、《浙東籌海防録》四卷、《出使日記》六卷、《海外文編》四卷、《出使奏疏》二卷、《出使公牘》十卷、《日記續》十卷。內容包括作者從政和辦外交的經歷，針砭時弊的文字和倡導變法自强的言論。主要思想如下：

一、順應歷史潮流，變法維新。薛福成指出，自古以來沒有不變之政、不變之法。時勢轉變了，治國之法也要相應地加以改變。面對西方經濟、軍事力量日益强大、科學技術日益發展的形勢，中國必須在各方面採用新法，「商政礦務宜籌也，不變則彼富而我貧；考工製器宜精也，不變則彼巧而我拙；火輪、舟車、電報宜興也，不變則彼捷而我遲；約章之利病，使才之優絀，兵製陣法之變化宜講也，不變則彼協而我孤、彼堅而我脆」（《籌洋芻議·變法》）。總之，中國應在政治、經濟、文化、外交、國防等各個方面進行改革，以適應列强紛爭，爭霸世界的形勢。

二、發展近代工商業，增强國力。作者以自己在海外親身所見所聞，說明西人謀富强以工商爲先。他指出商務爲西方上下所注意，「凡諸要端，國家皆設官以經理之，又立法以鼓舞之」（《西洋諸國導民生財說》）。由於西人以商務爲創國造家、開物成務之命脈，所以它一再顯示出神奇的效果。他以新加坡爲例，說五、六十年前那裏本是一片荒地，英國人見此島處水路要衝，闢爲商埠，招致商民，開設商店公司，沒有多久那裏就出現了街道、橋梁、園林，學校、教堂、醫院、博物館、電線、鐵路、炮臺、船艦無不畢具，一片繁榮興旺景像（見《英吉利用商務闢荒地說》）。因此，「爲中國計者，既不能禁各國之通商，惟有自理其商務而已」（《籌洋芻議·商政》）。要興辦商務，就要發展近代工業，「非工不足以爲商之原，則工又爲基而商爲其用」（同上）。爲此要振興百工，鼓勵發明創造，如有發明，國家給以專利，還可授以爵位，使之能與將相分庭抗禮。他還主張修築鐵路，以暢銷土貨、增加出口，仿洋法創立公司，組織生產，以爲如此下去，百姓才能富裕，社會才有生氣，國家才能有所作爲。

三、學習西方先進科技，培養各種專門人材。薛福成以爲西方國家富强的原因除以工商爲先外，就是

各種有用之實學極爲精深。說：「夫西人之商政、兵法、造船、製器、及農漁牧礦諸務實無不精，而皆導其源於汽學、光學、電學、化學，以得御水、御火、御電之法」（《西法爲公共之理說》）。他指出，中國士人聰明才智一點也不遜於西人，然而中國事事落後，是因爲前者自幼及長「精力多麼於時文、試帖、小楷之中」，而後者「奮其智慧專攻有用之學」（同上）。科學技術理論乃天地間公共之理，非西人可以壟斷，應廣設學校，授青少年各種有用之學，讓其學習鑽研，以備國家各項事務之用。

四、開展自立外交，維護國家權益。薛福成在外交方面的閱歷極爲豐富，《庸庵全集》反映了這一點。其中不少文字記錄了他出使期間所見所聞，包括所到國家的山川形勢、政治經濟狀況、風土人情、與出使國各方人士交接情況、交涉始末等，還有關於外交的奏疏和公函，這些都是研究我國近代外交史的重要材料。薛福成還對開展獨立自主的外交提出了不少建議。他要求積極開展外交活動，增加對國外的了解；國君按照國際通行禮儀接待外國使臣，加以籠絡；利用列强之間的矛盾，維護國權。如帕米爾地理位置重要，爲英印、中、俄三大國出入門户，得之則可居高臨下，不得則失險受制。俄人頗費力加以經營，英人急起隱爲之防，中國可利用這一矛盾，維護我之領土完整不受侵犯。他還主張注意培養、考察、選拔外交人材，說：「當夫安危得失事機呼吸之秋，無使才則口舌化爲風波，有使才則干戈化爲玉帛」（《保薦使才疏》）。

薛福成長期從政，對清朝政治、經濟、外交、軍事上的問題有真切的了解，因此他的議論多切中時弊。《庸庵全集》中的許多內容豐富和發展了近代早期改良主義思想，擴大了新學的影響，促進了變法維新運動的到來。（施忠連）

仁學

〔近代〕譚嗣同

《仁學》，二卷，五十篇。近代譚嗣同著。始刊於清光緒二十五年（一八九九）《清議報》、《亞東時報》，光緒二十七年（一九〇一）《國民報》，後收入一九一七年上海文明書局《譚瀏陽全集》、民國年間翠學社《譚嗣同集》、一九五四年三聯書店《譚嗣同全集》、一九八一年中華書局《譚嗣同全集》（增訂本），另有一九五八年十一月中華書局單行本。

譚嗣同（一八六五——一八九八），字復生，號壯飛，又號華相衆生、東海褰冥氏、通眉生、通眉菩剌、寥天一閣主等。湖南瀏陽人，巡撫譚繼洵之子。少從歐陽中鵠學，受正統的封建教育，然性任俠，善劍術，涉獵羣書，好今文經學。甲午戰後，憤中國積弱不振，在瀏陽倡立學社。遍歷北京、上海等地，吸收新知識。光緒二十二年（一八九六）入貲爲江蘇候補知府，在南京候缺，著成《仁學》。次年，倡設金陵測量會。又在湖南開辦時務學堂，編輯出版《湘學新報》、《湘學報》，協助湖南巡撫陳寶箴等籌辦內河輪船，開礦，修鐵路等新政。光緒二十四年（一八九八）倡設南學會，聯合南方各省志士，「相與講愛國之理，求救亡之法」。力主變科舉以育人材，開議院以達下情。同年八月，以徐致靖薦，被徵入京，任四品銜軍機章京，參與戊戌變法。九月政變發生，

與林旭、楊鋭、劉光第、楊深秀，康廣仁等同時遇害，史稱「戊戌六君子」。死時情緒慷慨，謂「各國變法無不以流血而成。今中國未聞有因變法而流血者，此國之所以不昌也。有之，請自嗣同始。」（梁啓超《譚嗣同傳》）哲學思想較龐雜，糅合儒家與佛家、中學與西學、科學與宗教等，建立了以「仁」爲核心的學說。著作編爲《譚嗣同全集》。事跡見梁啓超《譚嗣同傳》、陳乃乾《瀏陽譚先生年譜》、楊廷福《譚嗣同年譜》等。

《仁學》爲譚嗣同哲學和政治思想的代表作，是維新變法的宣言書。

在《仁學自叙》裏，作者概述了他自己維新志向產生的背景。除開國家正處於瓜分豆剖的危亡之際給以絕大的震動而外，個人自身的遭遇和命運亦予以深深的刺激。他幼年喪母，「爲父妾所虐，備極孤孽苦」，偏遭綱倫之厄，涵泳禮教之苦，較早即「私懷墨子摩頂放踵之志」。一八八六年，在南京時，「閉門養心讀書，冥探孔佛之精奧，會通羣哲之心法」（梁啓超《譚嗣同傳》），思想日臻成熟，奮臂著述，并以衝決網羅之大無畏精神獻給改良主義事業。如謂「竊揣歷劫之下，度盡諸苦厄，或更語以今日此土之愚之弱之貧之一切苦，將笑爲誑語而不復信，則何可不千一述之，爲流涕哀號，强聒不舍，以速其衝決網羅，留作券劑耶？」《仁學》一書的寫作宗旨即在於此。

《仁學界說》二十七條是談哲學原則和定義問題的，提出「仁」「以太」「心力」「生滅」「平等」諸範疇之間的關係，并交待了仁學思想淵源和「欲將科學、哲學、宗教冶爲一爐」（梁啓超《清代學術概論》）的方法，即：「凡爲仁學者，於佛書當通《華嚴》及心宗相宗之書；於西書當通《新約》及算學格致社會學之書；於中國當通《易》、《春秋公羊傳》、《論語》、《禮記》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《史記》，及陶淵明、周茂叔，張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。算學即不深，而不可不習幾何學，蓋論事辨事之條段在是矣。格致即不

精，而不可不知天文、地輿、全體、心靈四學，蓋羣學羣教之門徑在是矣。

《仁學》上卷着重闡述以「以太」爲核心的宇宙觀。認爲「咸是物也。法界由是生，虛空由是立，衆生由是出。」但「以太」又是與「仁」、「兼愛」、「靈魂」、「腦氣」等的性質相同，所起的作用亦同。故結論是：「仁爲天地萬物之源。」「夫仁，以太之用，而大地萬物由之以生，由之以通。」這樣，「以太」作爲體，「仁」作爲用，但是「精而言之，夫亦曰『仁』而已矣。」可見「仁」是絕對的，「凡對待之詞，皆當破之」。只有「破對待」才可泯滅一切差別、矛盾，達到平等，「通之象爲平等」，「參伍錯綜其對待，然後平等」。平等是譚嗣同的最高理想，因爲達到了「中外通」「上下通」「男女內外通」「人我通」，這是當時資產階級的進步要求。在認識論方面，書中論證感性認識之不可靠，又否認理性思維之必要，而是要「轉業識成智」的佛家方法，所以這是他「貴知不貴行」即輕視實踐的理由。總之書中敘述哲學宇宙觀方法論和認識論，雖然內容豐富，思路奇異，但仍然是充滿着唯心主義的色彩的。

《仁學》下卷主要論述社會政治問題，這是書的精華。基於封建「名教」是維護封建專制主義的精神支柱，故在書中以激烈的言詞進行鞭撻。指出：「俗學陋行，動言『名教』。敬若天命而不敢渝，畏若國憲而不敢議」，而事實呢？「名忽彼而忽此，視權勢之所積，名時重而時輕，視習俗之所尚」，根本不是先天而有，也決非永遠象「冠履之不可倒置」的。封建名教綱常之所以如此「神聖」，那是因爲封建統治者維護和利用的結果，「君以名桎臣，官以名軛民，父以名壓子，夫以名困妻」，「獨夫民賊，固甚樂三綱之名，一切刑律制度皆依此爲率，取便已故也。」由此，他以大量篇幅揭露猛烈抨擊封建名教綱常虐殺人民的慘狀，表明他對人民苦難的同情。

《仁學》爲了說明君主專製的不合理，批駁了「君權神授」這一傳統理論，指出：「生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。」君是民共舉的，君末民本，君只是爲民辦事的人，若君不能爲民辦事，當然可以「共廢之」。這些見解，是民主主義的啓蒙思想，是先進的。至於書中說出如果君主不善，「人人得而戮之，初無所謂叛逆也」的激烈言詞，更是難能可貴的。

《仁學》在揭露和抨擊清朝反動統治的種種倒行逆施時，表示對太平天國洪秀全、楊秀清等革命志士的同情，甚至要漢人對清朝統治者「勿復夢夢謬引以爲同類」，而要「可以奮矣」，「審其國之終不治也，則莫若速使其亂，猶冀萬一能治之者也。」這是當時改良主義者所不敢言的大膽言論，表明他接近民主革命派的激進態度。

《仁學》寫成後，在一部分改良派中流傳。一八九七年春，宋恕將此書稿給章太炎看，章氏「怪其雜糅，不甚許。」（見《近代史資料》一九五七年第一期）並寫了《菌說》一文，駁難《仁學》中的許多論點。一八九八年戊戌政變後，譚嗣同在被捕前夕將手稿交給了梁啓超。梁氏稍作修改，於一八九九年發表在日本東京他自己主編的《清議報》上，同時出版線裝單行本，引起思想界的震動。後來，資產階級革命派如陳天華、吳樾等皆受《仁學》之影響。《仁學》在中國近代哲學思想史上的地位和作用，是不可忽視的。

對於譚嗣同及其《仁學》哲學性質的研究和評價，從發表的論著來看是各不相同的。主要有：楊榮國《譚嗣同哲學思想》（人民出版社版）、徐義君《譚嗣同思想研究》（湖南人民出版社版）、陳伯達《論譚嗣同》（人文印務社版）、鄧潭洲《譚嗣同傳論》（上海人民出版社版）等。　（胡　嘯）

警世鐘

〔近代〕陳天華

《警世鐘》，一册。近代陳天華著。一九〇三年秋所作，題名之上標有「最新新聞白話演說」八字，署「神州痛哭人著」。一九〇三年初版已不存，只録入曹亞伯《武昌革命真史》，有一九〇四年增補本，藏於中國革命博物館。封面有「本社印送，不取分文，自己閱後，轉送別人」字樣，卷首並有「印送緣起」，稱「此書原本出於日俄未戰之前，今仍請神州痛哭人將近日情節補入，故與原本有出入。」後收入《陳天華集》，有一九二八年民智書局本、一九四五年中國文化服務社本、一九五八年湖南人民出版社本等。

陳天華（一八七五——一九〇五），原名顯宿，字星臺，又字過庭，別號思黃，湖南新化人。清光緒二十九年（一九〇三）留學日本，入東京弘文學院師範科。是時帝俄霸佔東三省，各國喧囂瓜分中國，他大爲悲慟，嚙指血書數十幅，欲喚醒國人。參與組織拒俄義勇隊（後改名軍國民族教育會）。次年返國參與創立華興會，欲於長沙起義，未成，復流寓日本。光緒三十一年（一九〇五）參加組建同盟會，被舉爲會章起草人，擬定《革命方略》。《民報》創刊，任撰述員。後在東京參加抗議日本政府《取締清韓留學生規則》的鬥爭，憤而投海自殺，留下《絶命辭》，鼓勵同志誓死救國。其時年僅三十一歲。著作尚有：《猛回頭》、《獅子吼》、

《中國革命史論》、《國民必讀》等，後編成《陳天華集》。事跡見宋教仁《烈士陳星臺小傳》、馮自由《革命逸史》、鄒魯《陳天華事略》、蘇鵬《陳天華略傳》、楊源浚《陳天華殉國記》等。

《警世鐘》乃是震憾社會、鼓吹革命之作。基於對帝國主義無限憤怒和對祖國深厚的愛，作者的反帝主張是異常堅決的，超過和他同時代的民主革命者。他在書首即指明中國在帝國主義侵略下，處於被瓜分豆剖的亡國境地。作詩曰：「長夢千年何日醒，睡鄉誰遣警鐘鳴？腥風血雨難爲我，好個江山忍送人！萬丈風潮大逼人，腥羶滿地血如糜，一腔無限同舟痛，獻與同胞側耳聽。」他說，現在帝國主義要來了，人民財產要被奪，妻兒老小要拆散，男女要受斬殺姦淫，生計要斷絕，「大好江山，變成了犬羊的世界；神明貴種，淪落爲最下的奴才。」（見《陳天華集》，下同）

究竟爲什麼使中國造成如此貧弱任人欺凌的地步呢？書中指出幾種原因，如滿清政府的政治腐敗而又不想變法，「恨的是滿洲政府不早變法。」日本因爲在明治初年變法，結果是國勢蒸蒸日升，業已超過中國。中國若早變法，不要說日本，就連英、俄、美、德各大國也要推中國做盟主了。其次，恨的是曾國藩這類漢族官僚，「只曉得替滿人殺同胞，不曉得替中國爭權利。」再次，恨的是公使隨員、出洋學生，不把西方文化如盧騷的《民約論》、美國的《獨立史》輸進祖國，使得內地人至今還爲八股五經之類所誤。最後，恨的是頑固黨遇事阻撓，以私害公，他們見到洋人心驚膽戰，把理財權、練兵權，教育權拱手讓與洋人。「現在已到了滅亡的時候，他還要想出多少法兒，束縛學生的言論、思想、行爲自由，好象恐怕中國有翻身的一日。」

接着，本書舉出許多的具體事實，說明中國被帝國主義從政治上、經濟上侵略和壓迫的危急情形，說明中國人國際地位之低，「由頭等國降爲四等國呀！外國人不罵爲東方病夫，就罵爲野蠻賤種。」因此，中國若

要免除被瓜分的命運、擺脫貧弱的地位，救我中國，有十個須知：「第一，須知這瓜分之禍，不但是亡國罷了，一定還要滅種。」「第二，須知各國就是瓜分了中國之後，必定仍留着滿州政府壓制漢人。」「第三，須知事到今日，斷不能再講預備救中國了，只有死死苦戰，才能救得中國。」「第四，須知這時多死幾人，以後方能多救幾人。」「第五，須知種族二字，最要認得明白，分得清楚。」「第六，須知國家是人人有份的，萬不可絲毫不管。」「第七，須知要拒外人，須要先學外人的長處。」「第八，須知要自强，當先去掉自己的短處。」「第九，須知必定用文明排外，不可用野蠻排外。」「第十，須知這排外事業，無有了時。」之後，書中又提十條奉勸。如：奉勸作官者要盡忠報國；當兵要捨生取義；世家貴族要毀家紓難；讀書士子要會說會行；富的捨錢；窮的捨命；新舊兩黨捐除意見；江湖朋友改變方針；教民當以愛國爲主；勸婦女也要救國。最後，以最通俗明白的語言作出號召全國百姓，「這救國的事，一定就要擔任了。前死後繼，百折不回，我漢種一定能够建立個極完全的國家，橫絕五十洲。」

本書以其反帝的堅決性、全面性、策略性而名震當時思想理論界，不僅受到民主革命派的推崇，就連當時的改良派主將梁啓超亦贊賞不已。它不僅表現了中華民族的覺醒，也鼓舞了中華民族的解放鬥爭。

有關《警世鐘》的研究著作，有：陳旭麓《鄒容與陳文華思想》、胡繩《猛回頭、警世鐘及其作者》、(日)里井彥七郎《陳天華的政治思想》(日本《東洋史研究》十七卷三號)等。（胡　嘯）

革命軍

〔近代〕鄒容

《革命軍》，一册。近代鄒容著。最早由上海大同書局於清光緒二十九年（一九〇三）印行，序末署「革命軍馬前卒鄒容記」。一九一一年改名《光復論》，刊行於一九一二年，與章炳麟《駁康有爲論革命書》合刊，一九二九年民智書局《革命文庫》出版單行本，以後輾轉翻印，流傳甚廣。五十年代起，被收入《中國近代思想史參考資料簡編》（三聯書店一九五七年版）、《中國哲學史資料選輯》（中華書局一九五九年版）等資料集。

鄒容（一八八五——一九〇五），原名紹陶，字蔚丹，亦作威丹，四川巴縣人。家爲巨商，自幼熟讀經史，却不肯應科舉，稍長，至成都求學，常「薄堯舜，非周孔。」清光緒二十七年（一九〇一）入上海廣方言館，投入反清革命活動。次年九月赴日，就讀於東京同文書院。數月後，因憤於一清吏醜行而强行剪其髮辮，被迫回國，入章炳麟等組織的愛國學社，並發起組織中國學生同盟會。一九〇三年撰成《革命軍》，在《蘇報》刊文介紹，影響很大。蘇報案發生後，自到巡捕房投案，被判刑二年。二年後，卒於獄中，年僅二十。一九一二年由南京臨時政府追贈爲大將軍。生平事跡見《太炎文録·鄒容傳》、《中國國民黨史稿·鄒容略傳》、《民國人物傳·鄒容》等。

《革命軍》是一部闡述民主革命思想的著作，被稱爲中國近代民主主義思想發展的里程碑。全書約二萬言，分七章：一、緒論；二、革命之原因；三、革命之教育；四、革命必剖清人種；五、革命必先去奴隸之根性；六、革命獨立之大義；七、結論。

《革命軍》的宗旨在於宣傳民主革命，肯定和歌頌革命事業的神聖偉大及其歷史意義。鄒容說：「革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也；革命者，爭存爭亡過渡時代之要義也；革命者，順乎天而應乎人者也；革命者，去腐敗而存良善者也；革命者，由野蠻而進文明者也；革命者，除奴隸而爲主人者也」。

基於以上認識，認爲對清政府反動腐朽和殘酷統治起來革命，完全是天經地義理所當然的。「我中國欲脫滿洲之羈縛，不可不革命；我中國欲獨立、不可不革命；我中國欲與世界列强並雄，不可不革命；我中國欲長存於二十世紀新世界上，不可不革命；我中國欲爲地球上名國，地球上主人翁，不可不革命。」甚至於「中國革命亦革命，不革命亦革命」，這是中國革命的原因已經存在，革命的前提和條件已經具備，革命乃是「國民的天職」，「革命！革命！得之則生，不得則死。」「巍巍哉！革命也，皇皇哉！革命也。」

《革命軍》宣傳了天賦人權論等資產階級民主革命的基本原理。從「各人不可奪之權利，皆由天授」，「生命自由及一切利益之事，皆屬天賦之權利」；到「凡爲國人，男女一律平等，無上下貴賤之分」；再到「有生之初，無所謂君也，所謂臣也」；「無論何時，政府所爲，有於犯人民權利之事，人民即可革命。」本書以鮮明的立場，直截的語言，作了熱情的鼓吹。而且要人們讀盧梭的《民約論》、孟德斯鳩的《萬法精理》、彌勒·約翰的《自由之理》以及《法國革命史》《美國獨立檄文》等文獻，借以吸取營養和知識，加强民主革命的信心。《革命軍》明確提出要建立資產階級共和國以及相應的政治體制。號召「推翻滿洲人所立的野蠻政

府」，「誅殺滿洲人所立之皇帝，以儆萬世不復有專制之君主」；建立「悉照美國憲法」的「自由獨立」、「民主立憲的中華共和國」，並且提出了二十五條具體以美國革命爲楷模的政治綱領。

此外，《革命軍》對於封建意識形態，特別對奴隸主義的劣根性，也作了尖銳的批判。主張革命必須與教育並行，其宗旨：一、當知中國者，中國人之中國也；二、人人當知平等自由之大義；三、當有政治法律的觀念。即應給予羣衆以愛國的、民權的、組織的革命教育。由此三義又推演出四目，作有革命教育的標準。一、獨立不羈之精神；二、樂死不避之氣概；三、盡瘁義務之公德；四、以進人格之人羣。

《革命軍》思想深邃，主張明確，文筆淺近，情感激昂，它比較全面係統地論述了革命的對象、必然性、革命主體力量、革命方法以及革命要達到的目的。故問世以後很快受到社會上的熱烈歡迎。孫中山稱譽它「爲排滿最激烈之言論」，「其開導華僑風氣，爲力甚大。」（《有志竟成》）吳樾說，他得到這本書後「三讀不置。」（《吳樾遺書·自序》）此書在烽火中不逕而走，在清末銷售一百十萬册。清政府製造《蘇報》案，與此書之革命宣傳亦爲一直接原因。它在中國近代哲學思想史有着重要歷史地位和深遠影響，至今顯耀着光輝。（胡　啸）

盛世危言

〔近代〕鄭觀應

《盛世危言》，原爲五卷。近代鄭觀應著。成書於一八九三年，經作者手訂的版本有三種：光緒甲午（一八九四）宏道堂刻本、光緒二十一年（一八九五）十四卷本、光緒二十六年（一九〇〇）十四卷本。十四卷本篇幅比五卷本增加一倍以上，八卷本比十四卷本有增有減，增多於減，篇名也有更動。辛亥革命後作者另編《盛世危言後編》。此外，坊間自行翻刻，版本繁多，卷數和編排均有差異。

鄭觀應（一八四二——一九二二），本名官應，字正翔，號陶齋，別號杞憂生，慕雍山人，廣東香山（今中山）人。少時在上海習商，後爲英商寶順洋行、太古輪船公司的買辦。曾捐資得道員銜。同治十一年（一八七二）任揚州寶記鹽務經理。光緒六年（一八八〇）以後，由李鴻章、盛宣懷委任，歷任上海機器織布局總辦、上海電報分局總辦、上海輪船招商局幫辦、總辦、漢陽鐵廠總辦、粵漢鐵路公司總辦。他自己也曾創辦貿易、航運等企業。辛亥革命後，寓居上海，爲商界著名人士。主張學習西方，改變政治體制，設立議會，發展近代工商業，同西方國家競爭。他的言論在社會上有很大影響。生平事跡見於鄭觀應《論招商局及肇興公司事略》（《盛世危言》附錄）、吳尹全《倚鶴山人事略》等。

鄭觀應先前曾訪問歐洲國家，回國後，「與中外達人哲士遊，每於酒酣耳熱之餘，側聞緒論，多關安危大計。且時閱中外日報所論安內攘外之道，有觸於懷，隨手箚記」（《自序》），有的交給報館發表。同治元年（一八六二）鄭觀應出版時論集，題名爲《救時揭要》，同治十年（一八七一）增訂成上下兩册，改名爲《易言》，《盛世危言》就是在這本書的基礎上形成的。書中主要是針對洋務派不改變封建專制制度，只注重船堅炮利的做法，論述「治亂之源，富强之本」，要求建立資產階級民主制度，發展資本主義的工商業和科學文化事業。主要內容如下：

一、主張以商立國，以商爲本，開展「商戰」。作者强烈要求發展民族工商業，以爲如果沒有發達的工商業，即使「猛將如雲，舟師林立」，對西方列强也無可奈何（《商戰》），因此「習兵戰不如習商戰」（同上），「欲制西人以自强，莫如振興商務」（《商務》）。作者指出，日本本來貧弱，後講求商務學西洋之製造術，仿中國之土貨，生產各類物品，暢銷各國，府庫金銀充溢，國勢日興。中國應學習日本，發展商業。書中分析了中國民族工商業不能發展的原因，指出其中重要一條是「官不能護商而反能病商」（同上），它還提出了一係列振興工商業的辦法，如設立商界公所，由工商界人士自選商董，討論興商業之法，保護商人利益；辦商務報刊，交流工商信息，反映商務意見和要求；大力發展我國獲利之商品生產，如絲茶；還有裁減釐稅，保護關稅，廣購新機，聘請歐洲巧匠等等。作者提出，爲了展開商戰，還必須發展機器製造等新式工業、近代交通運輸、電氣通訊、銀行等方面的事業，全面發展近代經濟。

二、改革高度專制的政治體制，設立議院。與其他早期改良主義者不同，鄭觀應對政治體制的改革非常重視。他以爲西方的民主制度是國家的富强之本，一般人只見西方列强士馬之强壯、船炮之堅利、器用

之新奇，用以雄視宇內，「不知其折衝御侮、合衆志以成城，制治固有本也」（《議院》）。他特別推崇西方的議會制度，以爲議會能集衆思，廣衆益，使用人行政一秉至公，如吞沒有議會，君主專制，則「君民之間多隔閡，志必乖違」，無論什麼國家大事也難以做好。作者主張中國應該設立議院，以爲中國有四萬萬以上人口，「果能設立議院，聯結衆情，如身使臂，如臂使指，合四萬萬之衆如一人，雖以併吞四海無難也」（同上）。作者還詳細介紹了西方各國議會制度，評論其優劣，以供中國設立議院參考。

三、發展新式文教事業，培養人材。書中有不少文字揭露舊學和科學制度的害人誤國，指出舊式教育制度使士人「驚虛而避實，遂以浮華無實之八股與小楷試帖之專工，汩沒性靈，虛費時日」，這種制度「率天下而入於無用之地，而中學日見其荒」（《西學》）。作者主張仿照西方，廣設新式學校，除普通學堂外，還要設立各種專門學校，延聘名師，培養專門技術人材。他還主張設立女子學堂，開發婦女智力。要求改革科舉制度，以西學等有用之學爲考試內容，規定士人凡精通一門有用之學，如天文、地理、數學、「製藝雖不甚佳，亦必取中」，反之，僅擅長時文，不通實學者，「亦置孫山之外」（《考試》）。作者提出設立重獎，鼓勵人材，使其精益求精，「庶免有事之秋爲他人挾制」（《技藝》）。此外還主張興建公共圖書館，廣購中外書籍，以傳播新學。

四、加强邊防，抵禦外國侵略。書中有好幾篇文章分析當時日趨嚴重的邊疆軍事形勢，討論對策。作者認爲在邊防與海防這兩方面，邊防更爲緊急，「防邊之要着，固莫急於東三省」（《防邊中》），俄、日兩國都在窺視我東三省，應重點防禦。在海防方面，作者認爲，我國海疆遼闊，西方列强全部佔領了南洋羣島之後，對我海防形成空前嚴重危脅，在這樣的情況下，海防應「先分險易，權輕重」，統籌按排防務。他主張將

海疆分爲北、中、南三段，每一段確定重鎮，選擇得力大臣統率海軍，以防外敵。此外作者還對軍隊的訓練、兵器的製造、民團的設立都發表了不少意見。

《盛世危言》對於富國强兵的各方面的問題都有論及，如他還主張發展新式農業，獎勵墾荒，興修水利；積極開展外交活動，維護國家主權和利益，保護海外華僑、華工權益，興辦近代醫療衛生事業，禁止鴉片，增强人民體質等等。此書議論多切中時弊，其內容豐富和發展了近代早期改良主義思想，因而風行一時，促進了清末思想解放和變法維新運動。著名的改良主義思想家王韜說《盛世危言》中的文章，「大抵發奮之所爲作」，鄭觀應寫這些文章「髮上指而筆有泪」，自言「久病垂死……磨墨伸筆，作此以抒憤懣」，鄭觀應讓「知天下尚有傷心人也」。（《易言跋》）可見，鄭觀應的文章引起了人們的共鳴，激勵了人心，鼓舞了人們的愛國精神。

有關《盛世危言》的研究著作有：夏東元《鄭觀應傳》和《晚清洋務運動研究》、戴逸《中國近代史稿》、中國社科院近代史所《中國近代史》等書有關章節。（施忠連）

原强

〔近代〕嚴復

《原强》，一篇。近代嚴復撰。發表於清光緒二十一年（一八九五）二月初八日至十三日的天津《直報》。修改後收入《侯官嚴氏叢刻》。修改稿與原本相較，不僅文字上有很大改動，而且補寫了很多內容，增添了將近一半的文字。今收入中華書局一九八六年出版的《嚴復集》。

嚴復（一八五四——一九二一），字又陵，又字幾道，晚號瘉壒老人，福建侯官（今福州）人。福州船政學堂畢業。光緒三年（一八七七）被派往英國海軍學校留學三年，研究西方的政治、學術。回國後，在北洋水師學堂任職，自總教習（教務長）、會辦（付校長），升至總辦（校長），凡二十年。中日甲午戰爭後，於一八九五年在天津《直報》上發表《論世變之亟》、《救亡決論》、《原强》、《辟韓》等四篇論文，反對守舊，主張維新。其中最重要的是《原强》，提出「以自由爲體，以民主爲用」，强調「鼓民力，開民智，新民德」。一八九八年，嚴譯《天演論》正式出版，以達爾文「物競天擇，優勝劣敗」的進化論思想喚起國人救亡圖存。維新運動失敗後，嚴復集中精力於譯書，先後譯出亞當·斯密的《原富》、孟德斯鳩的《法意》等，並加案語，以抒己見，係統介紹西方資產階級的哲學、政治和經濟理論。辛亥革命以後，嚴復逐漸落伍。他曾列名「籌安會」擁戴帝制，

並主張尊孔讀經。著作尚有：《嚴幾道詩文鈔》、《癭瓢堂詩集》等。《清史稿》卷四八六有傳。近人王蘧常撰有《嚴幾道年譜》、嚴璩作有《侯官嚴先生年譜》。

《原强》是嚴復於維新運動期間發表的最重要的一篇政治論文。

文章首先介紹了達爾文「物競天擇」的進化論思想，「物競者，物爭自存也；天擇者，存其宜種也。」嚴復認爲這是普遍適用的，「動植物如此，民人亦然」。然後，他提出判定民種高下的三個標準：民力、民智和民德。「蓋生民之大要三，而强弱存亡莫不視此：一曰血氣體力之强，二曰聰明智慮之强，三曰德行仁義之强。」以此標準來判斷，嚴復認爲當時中國是不如西方的，「其鷙悍長大既勝我矣，而德慧術知又爲吾民所遠不及」。造成這種狀況的原因在於西方「以自由爲體，以民主爲用。」但是，嚴復又認爲救國不應從政治入手，而應從「人心風俗」着手，因爲「徒政之不足與爲治也。」「苟民力已苶，民智已卑，民德已薄，雖有富强之政，莫之能行。蓋政如草木焉，置之其地而發生滋大者，必其地之肥磽燥濕寒暑與其種性最宜者而後可。否則，萎蹇而已，再甚則僵槁而已。」因此，嚴復反對以下兩種主張，一種是乞靈於祖宗之成法，「祖宗之成憲俱在，吾寧率由之以加實力焉」。另一種是照搬西洋的模式，「非西洋莫與師」。嚴復認爲這兩種主張都是行不通的。他認爲關鍵在於鼓民力、開民智、新民德，理由如下：「夫所謂富强云者，質而言之，不外利民云爾。然政欲利民，必自民各能自利始；民各能自利，又必自皆得自由始；欲聽其皆得自由，尤必自其各能自治始；反是且亂。顧彼民之能自治而自由者，皆其力，其智，其德誠優者也。」關於鼓民力，嚴復主張禁鴉片，禁纏足二者爲當務之急。關於開民智，嚴復主張講西學、廢八股，「欲開民智，非講西學不可；欲講實學，非另立選舉之法，別開用人之途，而廢八股、試帖、策論諸制科不可。」關於新民德，嚴復主張設議院、選官吏，「設

議院於京師，而令天下郡縣各公舉其守宰。」嚴復認爲此三者爲「自强之本」，而練兵、籌餉、開礦、通鐵道、興商務等等只是治標之策，「有其本則皆立，無其本則終廢。」三者之中，嚴復尤重講西學以開民智，認爲「民智者，富强之原。」

《原强》一文爲維新運動提供了理論根據，在當時產生了積極影響。（錢憲民）

天演論

〔近代〕嚴復

《天演論》，一卷。近代嚴復對英國生物學家赫胥黎(T·H·Huxley)所著《Evolution and Ethics》（《進化論與倫理學》）一書的中譯本。通行本有，清光緒二十四年（一八九八）沔陽慎始基齋本、同年嗜奇精舍本、光緒二十七年（一九〇一）富文書局本、一九三一年《嚴譯名著叢刊》本、以及《嚴復集》所刊的手稿本等。

《天演論》是我國第一部係統介紹達爾文進化論的著作，嚴復對此書並非「字比句次」的直譯，而是「取徑發揮」的「達旨」（《譯例言》），目的在於喚起國人「自强保種」（《譯〈天演論〉自序》）。全書分卷上導言十八篇，卷下論十七篇，嚴復另加案語二十九條。書前有吳汝綸序。

《天演論》根據達爾文的進化論思想，認爲世界並非上帝創造，而是客觀存在並不斷變化的。而變化的

原因在於物競天擇，「物既爭存矣，而天又從其爭之後而擇之，一爭一擇，而變化之事出矣」（《導言一·察變》）。嚴復認爲達爾文的進化論思想同樣適應於人類社會，「某種愈下，其存彌難」，「資生之物所加多者有限，有術者既多取之而豐，無具者自少取焉而嗇，豐者近昌，嗇者鄰滅」，因此中國必須發憤圖强，急起直追，而高談夷夏之辨是無補於事的（《導言三·趨異案語》）。嚴復主張救國不應從政治入手，而應從教育入手，「於民力、民智、民德三者之中，求其本也」，「學校庠序之制善，而後智仁勇之民興，智仁勇之民興，而有以爲羣力羣策之資，而後其國乃一富而不可貧，一强而不可弱也」（《導言八·烏托邦》）。因爲「善治如草木，而民智如土田。民智既開，則下令如流水之源，善政不期舉而自舉，且一舉而莫能廢。不然，則雖有善政，遷地弗良，淮桔成枳一也；人存政舉，人亡政息，極其能事，不過成一治一亂之局二也」（導言八·烏托邦案語》）。嚴復認爲人性是「背苦而趨樂」，因此人道必須「以苦樂爲究竟，而善惡則以苦樂之廣狹爲分，樂者爲善，苦者爲惡，苦樂者所視以定善惡者也」（《導言十八·新反案語》）。因此，嚴復反對董仲舒以來的明道正誼之訓，主張「開明自營」，「今人則謂生學之理，捨自營無以爲存，但民智既開之後，則知非明道，則無以計功，非正誼，則無以謀利，功利何足病？問所以致之之道何如耳。故西人謂此爲開明自營，開明自營，於道義必不背也。復所以謂理財計學，爲近世最有功生民之學者，以其明兩利爲利，獨利必不利故耳」（《論十六·羣治案語》）。雖然，嚴復認爲人類進化的最終目標同「宇宙究竟」一樣，是「不可思議」的，但「世道必進，後勝於今」，却是可以肯定的（《導言十八·新反案語》），只要我們「與天爭勝」，「沉毅用壯，見大丈夫之鋒穎，强立不反，可爭可取而不可降」，就必能「轉禍爲福，因害爲利」（《論十七·進化》）。

《天演論》出版以後，因其滿足了當時救亡圖存的政治需要並提供了一種「物競天擇，適者生存」的人生

哲學而轟動一時。梁啓超是最早讀《天演論》譯稿的一個人，譯後即加以宣傳，並根據此做了文章。康有爲讀了譯稿後，亦謂「眼中未見此等人」。魯迅也不顧老輩的反對，「一有空閑」，就「看《天演論》」（《朝花夕拾·瑣記》）。另外，嚴復譯文「信、達、雅」（《譯例言》），也爲其在士大夫中贏得了很大聲譽，吳汝綸說：「自吾國之譯西書，未有能及嚴子者也」（《吳汝綸序》）。

《天演論》手稿，現存中國歷史博物館，收入《嚴復集》第五册首次發表，對研究嚴復思想的發展及《天演論》成書的過程甚有價值。（錢憲民）

新學僞經考

〔近代〕康有爲

《新學僞經考》，又名《僞經考》，十四卷。近代康有爲撰。光緒十七年（一八九一）成書刊行。初刊本是廣州康氏萬木草堂刻本，隨即有四種翻刻和石印的版本。一九一七年著者又重刻出版，改名爲《僞經考》，加《後序》一篇。一九三一年北平文化學社出版鉛字排印本，附錢玄同的《重印新學僞經考序》。一九三六年商務印書館出國學基本叢書本。一九五五年上海古籍出版社以北平文化學社版本做底本，並依據康氏的兩種刻本校正，重新標點出版。

康有爲（一八五八——一九二七），原名祖詒、字廣厦，號長素，又號更生。廣東南海人。少時受程朱理學的教育，後師從朱次琦，傾心於陸王心學，立大志，以救國救世自任。游香港、上海，對西方的資本主義社會制度發生興趣，遂努力研究西學。清光緒十四年（一八八八），曾試圖以布衣上萬言書給光緒帝，未獲成功。南下廣州，著書立說，宣傳孔子託古改制說，鼓吹變法，並收徒講學，培養變法人才。光緒二十一年（一八九五）簽訂《馬關條約》時，他鼓動在京會試舉人一千三百餘人署名上書，要求拒和、遷都、變法。同年考中進士，授工部主事。後發起組織强學會、聖學會、保國會，辦《中外紀聞》、《强學報》、《新知報》，力促變法。光緒二十四年（一四九八）依靠光緒帝實行「戊戌變法」，失敗後流亡國外，組織保皇會，反對革命。辛亥革命爆發後主張保存帝制，行「虛君共和」之制。後爲孔教會會長。一九一七年參與張勳復辟，失敗後避美國使館，伺機脫歸上海。著作尚有：《大同書》、《孔子改制考》、《長興學記》、《諸天講》、《春秋董氏學》、《孟子微》、《春秋筆削大義微言考》等。《清史稿》卷四七三、湯志鈞《戊戌人物傳稿》等書有傳。

《新學僞經考》是一部打着經學論爭的旗號宣傳變法維新的新思想的著作。作者繼承清朝中葉常州學派的今文經學，特別是吸取了清末經學家廖平的《古學考》等著作中經學理論，猛攻封建主義意識形態的理論基石的基本部分——古文經學，借以破除主張復古、守舊、脫離政治、脫離現實、維護專制主義制度的傳統儒學。作者把一部分儒家經傳說成是西漢末年著名學者劉歆的僞造，故稱之爲「僞經」，把劉歆的古文經學說成是他幫助王莽篡位，建立新朝的學術，故稱之爲「新學」。採用考證的方法，廣泛引用權威史料，分類編排，每卷前加按語說明各卷的大意，引文後也多有按語加以評論。整本書觀點鮮明，條理清晰。各卷內容如下：

卷一：《秦焚六經未嘗亡缺考》。作者提出秦始皇焚書坑儒並未使儒家經書失傳，其所引史書提出的根據主要是：焚書僅燒民間所藏之書，七十博士及其數百弟子之書不在其內，當有數百本經書保存下來；丞相李斯、御史張蒼所藏官本也被保存，後被蕭何接收；經書在孔子後代中世代相傳，從未斷絕；藏書之禁僅四年，古代讀經都要背誦，經書文字簡約，容易記住，經書通過口耳相傳也可保存下來，等等。

卷二：《史記經說足證僞經考》。作者認爲，古文經學大量竄入《漢書》，所以後人考證，就依據劉歆之說，「今取西漢人之說證之，乃知其僞亂百出。」指出，司馬遷之學得於六經至深，其父司馬談受《易》於楊何，他本人向孔安國求教《尚書》之學，並且聞《春秋》於董仲舒，還到齊魯之都觀孔子之遺風，《史記》中沒有發現古文經書之事，因此孔子六經之傳靠《史記》存其真，司馬遷於儒學有大功。

卷三：《漢書藝文誌辨僞》（上、下）。作者提出，劉歆總校書之任，因此能任意竄亂經書。《七略》出於劉歆，尤其是其中的《六藝略》完全是他一手所作，「故尤得恣其改亂，顚倒六經」。認爲，《春秋》只有公羊、穀梁傳，沒有左氏傳；《詩》只有齊、魯、韓三家，沒有毛詩；《尚書》只有二十八篇，即伏生所傳，無《古文尚書》及《書序》；《易》只有田何一派得孔學之真，施、孟、梁丘之學皆起於漢宣帝之後；《禮》十七篇沒有缺亡，《周官》、《逸禮》皆爲僞經。作者還以大量史料力證《漢書》所載魯共王壞孔府牆壁得古文經書一事爲子虛烏有。作者甚至以爲，《爾雅》不見於西漢前，亦爲劉歆僞造，以訓詁證古文經書。

卷四：《漢書河間獻王、魯共王傳辨僞》。進一步說明《漢書》有關壞孔府壁得古文經書的文字爲劉歆僞造。作者引葛洪《西京雜記》、劉知幾《史通》說，《漢書》本爲劉歆所作，班固所不取者不過二萬多字。又提出：「歆陰竄易左氏《國語》爲編年而以爲《春秋》傳，僞爲《周官》以改禮學，又僞毛氏《詩》以證之，以傳記引

《逸書》數十篇，易於僞託」。

卷五：《漢書儒林傳辨僞》。說古文經學的傳授源流，如《左傳》、《古文尚書》、《毛詩》的傳授係統，全爲劉歆僞託。如毛亨、毛萇兩人爲「無是」、「子虛」，劉歆「僞造師傳，假託名字，彌縫其間」。

卷六：《漢書劉歆王莽傳辨僞考》。提出，劉歆早欲竄亂孔學，遇王莽篡位之機，以僞經迎媚他，王莽掌握政權後又徵召古文經學學者千餘人，立古文經學於學官，奬成劉歆之篡孔。

卷七：《漢儒憤攻僞經考》。引《漢書》中的《王莽傳》、《劉歆傳》等傳記中的材料說明古文經學立於學官引起衆怒，自公卿、博士、弟子、儒生凡數千，無不憤絶，以此證明古文經書之僞。還指出：「蓋西漢博士之攻僞經，立乎其外以攻之者也，范升以下之攻僞經，入乎其中以攻之者也；入乎其中以攻之，鮮有能勝之者」。

卷八：《僞經傳於通學成於鄭玄考》。論述古文經學傳播開來成爲儒學正統的原因。作者認爲東漢之儒大部分信今文經學，信古文經學只不過是杜林、鄭玄、賈逵、馬融等數人，但由於這些人極其博學，特別是「鄭玄挾其碩學、高行、老壽，糅合今古，實得僞古之傳以行之，遂爲天下所言」。

卷九：《後漢書儒林傳糾謬》。糾正《後漢書·儒林傳》中肯定古文經學的種種說法，如《儒林傳》中有言曰：「孔安國所獻《禮》古經五十六篇及《周官》經六篇」。指出《禮》古經有出自河間獻王，有出自魯共王者，無以爲安國所獻，此爲魏晉後展轉妄說。

卷十：《經典釋文糾謬》。指出《經典釋文》由於其作者生在隋唐，今學盡亡，耳濡目染，師友講授，皆爲古文經學，所以採納了許多古文經學內容，造成很大影響。陸德明根據古文經學排列六經的次序（即《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》）是錯誤的，他以爲次序應該是《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。

卷十一：《隋書經籍志糾謬》。訂正《隋書・經籍志》中有關古文經書的記載。

卷十二：《僞經傳授表》（上、下）。此爲梁啓超所編。上表分《費氏易》、《古文尚書》、《毛詩》、《周官》附三禮、《莊氏春秋》附《國語》五項，按時間先後排列大師姓名，其師承關係，注明大師著作，從劉歆開始，到孔穎達、賈公彥、陸德明爲止。下表分《古論語》、《孝經》、小學、通學四項排列姓名。

卷十三：《書序辨僞》。爲康氏門人陳千秋所作。作者提出孔子之前《尚書》版本很多，篇目也不少，但孔子手編的《尚書》，只有二十八篇，今本無脫缺。《今文尚書》無《書序》，孔子作《書序》之說始於劉歆。

卷十四：《劉向經說是足證僞經考》。提出劉向、劉歆父子都任校書，歆所見之書，向亦見之，歆所見不能超出向所見之外；然而劉向所言爲今文經學，而劉歆所言則爲古文經學，作者由此證明古文經書爲僞書。此卷爲梁啓超所作。

《新學僞經考》是一部經學著作，自始至終都在考證辨僞。它集清朝中葉以來今文經學之大成，給支配清朝思想學術界、主張「述而不作」、重考據訓詁的古文經學以沉重的打擊。此書在清末又是一部解放思想的著作。它說：「凡今所爭之漢學、宋學者，又皆歆之緒餘支派也」（卷二），把官方哲學程朱理學也歸入「僞學」範圍之中。它並不只要把《左傳》、《毛詩》、《周官》等幾本古文經典清除出孔學的廟堂，而是要掙脫全部傳統儒家經學的束縛，如康有爲的好友、著名學者朱一新所說：「以訓詁之學歸之劉歆，使人無以自堅其說，而凡古書之與吾說相戾者，一皆詆爲僞造，夫然後可以唯吾所爲，雖聖人不得不俯首而聽吾驅策」（《佩弦齋雜存・復長孺第四書》）。正因爲如此，此書出版後受到不少人的歡迎，在社會上引起巨大的反響，梁啓超稱之爲「思想界之一颶風」（《清代學術概論》第二十三節），因此受到頑固派的仇視，清廷兩度下令禁行，由此

也可見它在當時的影響之大。

《新學僞經考》的又一作用是促進了疑古思潮的發展。康有爲懷疑的古書範圍相當廣，不僅有古文經書，而且有《漢書》、《後漢書》、《隋書》、《爾雅》、《說文解字》諸書中部分內容，甚至說《史記》、《楚辭》經劉歆竄入者數十條，出土之鐘鼎器，皆劉歆私鑄埋藏以欺後世。這中間既有武斷强辨，抹煞證據或曲解證據之說，也有言之有據，振聾發聵之處。此書破除了士人盲目信古的心理，提醒人們，「一切古書，皆須從新檢查估價」（《清代學術概論》第二十三節）。其後崔適引申康有爲之說，著《史記探源》、《春秋復始》二書，考證更加精密。五四運動以後的古史辨派也受其影響。（施忠連）

孔子改制考

〔近代〕康有爲

《孔子改制考》，二十一卷。近代康有爲著。從光緒十七年（一八九一）起在學生陳千秋、梁啓超、曹泰等人協助下着手編撰，光緒二十四年（一八九八）由上海大同譯書局出版。戊戌變法失敗後被清政府禁毁。一九二〇年以萬木草堂名義在北京重刻，一九二二年印行。一九五八年中華書局據萬木草堂本加標點重排印行。

《孔子改制考》是康有爲闡述其託古改制說的著作。作者以爲六經皆孔子所作，其中所言堯舜文王等古聖王之事並非都爲必有之事實，而是孔子用以表達自己的政治主張和社會理想，爲改革當時的社會現狀服務的，寄託了孔子對實行民主政治的太平世的嚮往。康有爲說：「蓋撥亂之治爲文王，太平之治爲堯、舜，孔子之聖意，改制之大義，《公羊》所傳微言之第一義也」（卷十二）。本書力圖把孔子說成是改革家，是「改制之王」，從而爲作者推行變法的主張提供依據。

《孔子改制考》採用歷史考證的方法編成，每卷前先寫按語，揭示全卷文字要說明的旨意，然後大量引用古籍中的語句加以證明，間或加以簡短的評語。全書前有作者的《叙》，概述全書的中心思想，提出孔子爲「大地教主」，立三世（據亂世、升平世、太平世）之義，根據時代的實際情況制定各種社會制度，其宗旨「務在行仁，憂民憂國以除民患而已」，指出後來由於古文經學的興起使孔子改制之義、太平世之說湮沒無聞，使「中國之民遂二千年被暴主、夷狄之酷政」，最後自稱他深得孔學之真義，表示不敢隱匿大道，要將它闡述出來，以實現大地大同太平之治。全書二十一卷，分爲以下幾方面的內容：

卷一，爲《上古茫昧無稽考》，指出遠古歷史由於年代過分遥遠，不能確知。六經之前沒有著作，「共和」之前沒有准確紀年，因此遠古事跡不能盡考。然而在孔子的言語中三代文教極其昌盛，作者以爲，這是孔子的假託。

卷二至卷六，指出不只是孔子，先秦諸子都致力於創教改制。康有爲引用材料一一說明子桑伯子、原壤、棘子成、管子、晏子、少正卯、許行、白圭、陳仲子、墨家、道家、法家、名家、陰陽家、縱橫家、兵家是怎樣創教、怎樣託古改制的。如引《墨子·尚賢》數段文字後指出：「墨子惡時之專用世襲，故託古聖以申尚賢之

義」(卷四)。康有爲還以古籍說明諸子各自創教，都自是而非人，相互爭論不休。康有爲以爲先秦諸子尚知改制之義，生亂世之「大聖制作之孔子」自然更會託古創教改制，這是不言而喻的。

卷七至卷十三，敘述孔子如何託古改制。康有爲首先指出儒教爲孔子所創。說「儒」爲孔子所創教之名，孔子在《論語》中自言之。孔子爲儒教創儒服，入教者必易其服，又作六經，以爲儒書，孔子之言論爲其弟子所傳，稱爲儒說；孔子創教後，從其教者爲儒生。康有爲着重說明孔子改制立法，爲制法之王，爲新王，爲素王，爲文王，爲聖王，爲先王，爲後王，說中國義理制度皆立於孔子，重要的有冠服、三年喪、親迎、井田、學校、選舉等。他又强調，只有肯定六經爲孔子所作，才能真正認識孔子範圍萬世而獨尊的教主地位。他還指出孔子「布衣改制，事大駭人，故不如與之先王，既不驚人，自可避禍」(卷十一)，因此託文王以行君主仁政，又託堯、舜以行民主之太平。

卷十四至卷二十一，用古籍中記載諸子攻儒、儒攻諸子、最後儒教統一天下的文字，說明「聖道至中，人所歸往，偏蔽之道，入焉而敗」(卷十四)。儒教的教義最完整、制度最爲完備，徒衆最盛，所以最後取得獨尊的地位。

本書用今文經學的語言，闡明歷史是沿着據亂世、升平世、太平世三個階段發展的，把社會制度由君主專制轉變爲君主立憲、到最後實現民主政治說成是歷史的必然，宣傳民權、民主、平等的思想，主張進步和革新，反對保守和守舊。書中還猛烈抨擊君主專制，說「一畫貫三才謂之王，天下歸往謂之王。天下不歸往，民皆散而去之，謂之匹夫。以勢力把持其民謂之霸，殘賊民者謂之民賊」(卷八)。這些思想的出現如梁啓超所說是思想界的「火山大噴火」(《清代學術概論》)，在知識界引起極大的震動，促進了思想解放，也引起

頑固守舊勢力的仇視和攻擊。王先謙、葉德輝等人罵康有爲「無父無君」，要求清政府將他處死。本書吸收了前人辨僞、疑古的成果，大胆懷疑古籍所載遠古事跡的歷史眞實性，對「五四」運動以後疑古思潮的發展有一定影響。但書中使用的方法是先立論，然後以古書文字證明，其中不無武斷、附會之處，甚至引用宣揚神學迷信的緯書神化孔子，說孔子是應符瑞而生的教主(見卷八)。

有關《孔子改制考》的研究著作有：梁啓超的《清代學術概論》，其中有關段落介紹《孔子改制考》寫作的歷史背景和在當時的影響；馬洪林的《康有爲大傳》、蕭公權的《近代中國和新世界——改革家和空想家康有爲(一八五八——一九二七)》有關章節介紹《孔子改制考》產生的過程、主要內容以及在政治、思想學術上的影響；守舊派人物批駁的文章見蘇輿編《翼教叢編》。（施忠連）

大同書

〔近代〕康有爲

《大同書》，十卷。近代康有爲著。成書於光緒二十八年(一九〇二)，後又屢加增補。一九一三年《不忍》雜志發表其中甲、乙兩部，一九一九年上海長興書局出版甲乙兩部單行本。一九三五年康氏弟子錢安定整理全部書稿交中華書局出版。一九五六年北京古籍出版社以康氏家族所藏抄本爲主，與已刊本互校，

出版新版本。

作者自稱在光緒十年(一八八四)就開始演大同之義，次年「乃手定大同之制，名曰《人類公理》」(《自編年譜》)。戊戌變法失敗後流亡日本曾帶去《大同書》稿本二十餘篇，後避地印度，著爲成書。

《大同書》是一部論述空想社會主義理想、規劃世界大同步驟的著作。作者將今文經學的公羊三世說與《禮記·禮運》中的「小康」、「大同」之說相聯繫，說人類歷史要由「據亂世」進化到「升平世」、「太平世」，也就是由「小康」社會進入到理想的「大同」社會。本書描繪現實社會的苦難、大同社會的美好，設想大同社會的原則和實現這些原則的社會制度，以及由「小康」過渡到「大同」的方法、途徑和步驟。全書分十部(即十卷)，各部的主要內容如下：

甲部《入世界觀衆苦》：極言中外古今人間社會的種種苦難。分六大類三十八種，一一加以描繪。其中有水災之苦、旱災之苦、疫癘之苦、疾病無醫之苦、奴婢之苦、賤者之苦、愚蠢之苦、苛稅之苦、兵役之苦、戰爭之苦、刑獄之苦、等等，作者以此說明現實社會的痛苦和不合理，反證改革社會制度，實現大同理想的必要性。

乙部《去國界合大地》：首先論述有國之害，說只要國家存在就要調民爲兵，爭地爭城，一戰而死成千上萬，「稍遇矢石鋒鏑，槍炮毒烟，即刳腸斷頭，血濺原野，肢挂林木。」由此作者提出要去國界。說國界自分而合乃歷史之趨勢，去國界實現世界大同的步驟是：先建立各國平等聯盟，設立由選舉產生的公議會，然後建立公政府；每年均等裁減各國之兵，直至無兵；盡削君主之權，改皇帝稱號爲「尊者」、「大長」；分大地爲十洲，每洲再分爲數十界，成立小政府，統一全世界的度量衡、進位制一律用十進制，統一全球語言文字，

制定全世界通用的新曆法，以大同紀元，以大地大合之事開始紀年，公議員每年改選一次，一旦選上就脫離原來所屬國家的管轄。

丙部《去級界平民族》：指出人類社會受壓迫的等級主要有三大類，即賤族、奴隸、婦女。作者考察了等級制度在世界各地的形成、演變過程和在某些國家得到某種程度改變的情形，指出現實社會等級區分仍然存在，在大同社會要將它徹底消滅。

丁部《去種界同人類》：提出大同社會要去除人種差別，辦法是通過移民、不同種族間的通婚、改變飲食習慣。如此經過若干代，人類就可混同人種。

戊部《去形界保獨立》：首先揭露人類社會歧視、壓迫婦女的種種不合理現象，說婦女「同爲人之形體，同爲人之聰明，且人人皆有至親至愛之人，而忍心害理，抑之、制之、愚之、閉之、囚之、繫之，使不得自主，不得任公事，不得爲仕官，不得爲國民，不得預議會，甚至不得事學問，不得發言論……而舉大地古今數千年號稱仁人義士，熟悉坐視，以爲當然」。他以爲這是「天下最奇駭、不公不平之事」。作者以爲應解放婦女，先要設立女子學校，開發女子智力，然後給她們政治權力，允許她們選舉應考，其才能學識足以爲議員者，聽其選舉；法律應許女子爲獨立人格，刪除從夫限禁；實行婚姻自由，禁止早婚；允許交接宴游；取消纏足、細腰、穿耳、鼻以挂首飾的陋習，等等。

己部《去家界爲天民》：論述人類家庭制度的演變，比較中西家庭的觀念和制度的不同，說明家庭本爲人類相保之良法，但家庭也有種種害處，它使人受强合之苦，同時有家則有私，以害性害種。作者提出大同社會取消家庭，實行公養、公教、公恤。公養之法是懷孕婦女進人本院生產，幼兒送懷幼院撫養；公教之法

是兒童（一〇——一四歲）進小學院，少年（一五——一七歲）進中學院，青年（一八——二〇歲）進大學院、學習、生活都在其中；公恤之法是設立養老院、恤貧院、養病院、化人院。

庚部《去產界公生業》：提出農、商、工都實行公有制。說農不行大同則不能均產而有饑民，工不行大同則工黨與業主相互鬥爭造成國亂，商不行大同則人種生詐性而多餘貨以殄物。作者還把獨農與公農、獨商與公商，獨工與公工相比較，說明公有制具有明顯的優越性。

辛部《去亂界治太平》，具體地規定全球統一後建立的公政府的組成，其所屬各部管轄的事務，設想大同社會要統一開闢深山絕島，在這些地方架鉄路、拉電綫，開農場、礦場，建花園；還要造長萬丈的大輪船，船上堆山築池，種樹架橋，綴以亭榭，載人旅游世界各地，還要架千萬丈之長橋，溝通大河海峽。

壬部《去類界愛衆生》：說在大同社會中，動物除了那些傷人的以外都要加以保護和愛護，不得殺生。

癸部《去苦界至極樂》：描繪大同世界社會財富極大豐富，科學技術極其發達，人民生活無比幸福。如人們在世界各地游歷，所住旅舍之大有千萬室，「其下室亦復珠璣金碧，光彩陸離，花草蟲魚，點綴幽雅。若其上室則騰天架空，吞雲服氣，五色晶璃，雲窗霧檻，貝闕珠宮，玉樓瓊殿，詭形殊式，不可形容」等等。

大同說是康有爲基於中國人民關於大同社會的理想，吸取西方的民主思想，參照西方資本主義社會的某些社會機構和制度，又結合現代科學技術的發展前景而構想出來的。此書想象奇特而大胆，它否定了私有制，反映了數千年來中國人民對於沒有剝削和壓迫、充滿仁愛、人人平等、富足幸福的理想社會的向往，它極大地豐富和發展了中國空想社會主義思想。不僅如此，此書是作者批判封建主義的結果，它在當時

社會還具有一定的現實意義，這主要表現在以下幾方面：

第一，它揭露了現實社會中人民的苦難，特別是以很大的篇幅，以飽含感情的筆觸描繪了勞動人民的痛苦生活。作者寫道：農民「胼手胝足，塗泥厥身，以鋤以耘，太陽炎炎，甚若酷蒸，冒之以耕」，遇到旱災，赤地千里，「勞種而少獲，舉家勤勞，終歲不休，而八口嗷嗷，粒食不得」；工人中煤礦工人受苦尤甚，「炭氣重灼，身手漆黑，常人一刻而難受，礦夫終身而力作，洞穴或裂，壓死不覺。」總之，「全世界皆憂患之世而已，普天下人皆憂患之人而已，普天下之衆生皆戕殺之衆生而已，蒼蒼者天，搏搏者地，不過一大殺場、一大牢獄而已」（以上均見甲部），這就從根本上否定了現實社會。

第二，批判封建專制主義的殘酷無情，宣傳人道主義思想。仁愛的思想是大同說的出發點和理論基礎，仁是大同社會的基本原則，大同社會的各種社會設施的目的就是爲了實現仁。康有爲所說的仁不再是封建倫理道德，而是一種反對封建專制主義的博愛思想，它反對禁欲主義，主張免苦求樂。他說封建主義的國法「尊君卑臣而奴民」，封建主義的家法「尊男卑女而隸子弟」，「終爲至抑壓、至不平之苦趣，於是乎則與求樂免苦之本意相反矣」（同上）。他以爲人有不忍之心、同情之心，因此「人道者，依人以爲道，依人之道，苦樂而已。爲人謀者，去苦以求樂而已，無他道矣」（同上），這種思想反映了資產階級的要求，具有反封建的性質。

第三，大同社會體現了平等的原則。平等是貫穿《大同書》的一個根本觀念，作者說：「大同之世，天下爲公，無有階級，一切平等」（乙部），康有爲主張去國界、去家界、去級界、去產界、去形界、去種界就是爲了消滅各種形式的不平等，在所有的人之間實現政治、經濟、法律、教育上的平等。爲了實現平等的原則，他

首先要求取消現實社會中的等級制，廢除奴婢、以及蛋户、樂户、丐户、倡優、皂隸等流品，一律還爲平民。

第四，大同說主張個性解放。康有爲在《大同書》中批判了封建國家和封建家庭對個人權力、個人的獨立自主性、人的個性的壓抑。他極其重視維護個人的獨立自主性，甚至認爲去家界之累，去私産之害、去國家間的戰爭、實現大同理想社會的首要條件就是明男女平等各有獨立之權，並且反復强調這是天予人之權利。這些思想都反映了深受封建壓迫之苦的中國人民對自由的向往。

《大同書》對於社會主義思想在中國的傳播起了積極的作用，它鼓舞了中國人民爲一個美好的理想社會而鬥爭。然而康有爲以爲大同理想只須依靠人的仁愛之心，通過漸進的辦法來實現，這顯然是不切實際的。毛澤東指出："康有爲寫了《大同書》，他沒有也不可能找到一條到達大同的路。"（《論人民民主專政》），這是對《大同書》的一個非常中肯的評價。（施忠連）

靜庵文集

〔近代〕王國維

《靜庵文集》，近代王國維著。清光緒三十一年（一九〇五）自輯其光緒二十四年（一八九八）至三十一年所著詩文而成。同年出版於上海。清末曾列爲禁書。後收入一九四〇年商務印書館出版的《海寧王靜

安先生遺書》第十四册。

王國維（一八七七——一九二七），字靜安，一字伯隅，號觀堂，浙江海寧人。清秀才，曾留學日本。青年時代因受甲午戰爭刺激，即棄帖括，有志於新學。清光緒二十四年（一八九八）在上海入農學社，學習西學。曾任通州、蘇州等師範學堂教習，講授哲學、心理學、邏輯學等。繼任清學部總務司行走、圖書局編輯。辛亥革命後，任遜帝溥儀五品南書房行走。一九二五年入清華研究院任教授。一九二七年自沉於北京頤和園昆明湖。政治上受羅振玉影響頗深。學術上，一生「爲學三變」：早年醉心哲學，後又覺「哲學上之說大都可愛者不可信，可信者不可愛」（《靜安文集續編·自序二》），於是轉而研究文學藝術；晚年又盡棄前學專攻經史。哲學上推崇康德、叔本華和尼采。認爲惟叔本華一人爲「組織完全之哲學係統者」（《叔本華之哲學及教育學說》）。認爲文學藝術的任務在「描寫人生之苦痛與其解脫之道」（《紅樓夢評論》）。曾致力於詩詞和戲曲史研究。一九一三年起主要從事古史地、古器物的研究，尤致力於甲骨、金文和古代簡牘的考釋，建樹頗多。著作有《論性》、《釋理》、《紅樓夢評論》、《人間詞話》、《宋元戲曲史》等六十二種，收入《海寧王靜安先生遺書》的有四十三種。譯有德國海甫定《心理學》等。生平事跡見趙萬里《王靜安先生年譜》。

《靜庵文集》爲王國維詩文集，內容多爲介紹康德、叔本華和尼采的哲學思想，並以此研究中國哲學中性、理等概念及評論《紅樓夢》等。

卷首《自序》談到研究哲學的經過：「余之研究哲學，始於辛、壬之間。癸卯春，始讀汗德之《純理批評》，苦其不解，幾半而綴。嗣讀叔本華之書而大好之。自癸卯之夏，以至甲辰之冬，皆與叔本華之書爲伴侶之時代也。其所尤愜心者，則在叔本華之知識論，汗德之說，得因之而上窺。於其人生哲學，觀其觀察之精銳

與議論之犀利，亦未嘗不心怡神釋也」。

《論性》、《釋理》就是以「叔本華之知識論」來研究中國哲學中性、理等概念的哲學論文。

關於性，王國維認爲只能在經驗的範圍內討論，超出經驗的範圍，則不可知。他說：「性之爲物，超乎吾人之知識外也」（《論性》）。所以，「欲論人性者非馳於空想之域，勢不得不從經驗上推論之」（同上）。但「從經驗上立論，不得不盤旋於善惡二元論之胯下」（同上）。政治、道德、宗教、哲學均如此，「善惡之相對立，吾人經驗上之事實也。自生民以來至於今，世界之事變孰非此善惡二性之爭鬥乎？政治與道德、宗教與哲學孰非由此而起乎」（同上）？因此得出如下結論：「故由經驗以推論人性者，雖不知與性果有當與否，然尚不與經驗相矛盾，故得而持其說也。超絕的一元論，亦務與經驗上之事實相調和，故亦不見有顯著之矛盾。至執性善、性惡之一元論者，當其就性言性時，以性爲吾人不可經驗之一物故，故皆得而持其說，然欲以之說明經驗，或應用於修身之事業，則矛盾即隨之而起。余故表而出之，使後之學者，勿徒爲此無益之議論也」（同上）。

關於理，王國維認爲「兼有理性與理由二義」（《釋理》）。理的廣義的解釋就是理由，「天下之物絕無無理由而存在者，其存在也，必有可以存在之故，此即物之充足理由也」（同上）。理的狹義的解釋就是理性。他把人的知識分爲二種，一種是「直觀的知識」，一種是「概念的知識」。前者從感性及悟性中得來，後者則由理性的作用得來。由這兩種解釋說明理是主觀的而不是客觀的，「理之解釋有廣狹二義，廣義之理是爲理由，狹義之理則理性也。充足理由之原則爲吾人知力之普遍之形式，理性則知力作用之一種，故二者皆主觀的而非客觀的也」（同上）。以此爲標準，認爲王陽明說理最爲深切著明，「如上所述，理者主觀上之物也。

故對朱子之實在論而有所謂觀念論者起焉……至王文成則明說之曰：「夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物」！我國人之說理者，未有深切著明如此者也」(同上)。所以得出如下結論，理「不存於直觀之世界，易惟寄生於廣莫暗昧之概念中。易言以明之，不過一幻影而已矣」(同上)。

《紅樓夢評論》是王國維用叔本華的人生哲學來研究《紅樓夢》的代表作，所以不僅是一篇文學評論，而且是一篇哲學著作。

王國維對《紅樓夢》贊不絕口，認爲是一部「宇宙的大著述」。爲什麼？因爲它是一部「以生活爲爐，苦痛爲炭，而鑄其解脫之鼎」的著作。他認爲生活的本質就是欲望，「生活之本質何？欲而已矣」。欲望不能滿足就苦痛，「欲之爲性無厭，而其原生於不足。不足之狀態，苦痛是也」。欲望滿足就倦厭，「即使吾人之欲悉償，而更無所欲之對象，倦厭之情，即起而乘之，於是吾人自己之生活，若負之而不勝其重。故人生者，如鐘表之擺，實往復於苦痛與倦厭之間者也」。因此他說：「人生之所欲，既無以逾於生活，而生活之性質又不外乎苦痛，故欲與生活，與苦痛，三者一而已矣」。王國維認爲知識不能助人解脫，因爲它是產生於欲望並服務於欲望的，「吾人之知識，遂無往而不與生活之欲相關係，即與吾人之利害相關係，就其實而言之，則知識者固生於此欲而示此欲以我與外界之關係，使之趨利而避害者也」。只有藝術才能助人解脫，因爲它是脫離欲望的，「故美術之爲物，欲者不觀，觀者不欲。而藝術之美所以優於自然之美者，全存於使人易忘物我之關係也」。「飲食男女，人之大欲存焉」，王國維認爲「男女之欲尤强於飲食之欲」，因爲「前者無盡的，後者有限的也，前者形而上的，後者形而下的也」，所以「前者之苦痛尤倍蓰於後者之苦痛，而《紅樓夢》一書，

實示此生活之由於自造，又示其解脫之道，不可不由自己求之者也」。「解脫之道存於出世而不存於自殺。出世者，拒絕一切生活之欲者也」。當然，首先必須拒絕男女之欲。如賈寶玉，「彼於纏陷最深之中，而已伏解脫之種子，故聽《寄生草》之曲，而悟立足之境；讀《胠篋》之篇，而作焚花散麝之想，所以未能者，則以黛玉尚在耳。至黛玉死，而其志漸決。然尚屢失於寶釵，幾敗於王兒，屢蹶屢振，而終獲最後之勝利。讀者觀自九十八回以至百二十回之事實，其解脫之行程，精進之歷史，明瞭精切何如哉」！王國維認爲人如欲求解脫，必須研究《紅樓夢》這部「宇宙之大著述」，「《紅樓夢》之以解脫爲理想者，果可菲薄也歟？夫以人生憂患之如彼，而勞苦之如此，苟有血氣者，未有不渴慕救濟者也。不求之於實行，猶將求之於美術。獨《紅樓夢》者，同時與吾人以二者之救濟。人而自絕於救濟則已耳，不然則對此宇宙之大著述，宜如何企踵而歡迎之也」。

王國維的《靜庵文集》比較係統地介紹了叔本華、尼采的哲學思想，並以此來研究中國哲學，開辟了中國哲學研究的新領域；其《紅樓夢評論》對以後的紅學研究也產生了很大的影響。陳寅恪認爲，「取外來之觀念與固有之材料，互相參證」，爲王國維學術成就的重要方面（《海寧王靜安先生遺書》，一九三四年六月八日陳寅恪序）。有關的研究著作有：陳元暉《王國維與叔本華哲學》等。（錢憲民）

變法通議

〔近代〕梁啓超

《變法通議》，十四篇。近代梁啓超著。爲清光緒二十二年（一八九六）至二十五年（一八九九）在《時務報》、《清議報》發表的一組論文的總題。最早輯入一九〇二年廣智書局出版的《飲冰室文集》，以後一九〇五年廣智書局《分類精校飲冰室文集》、一九一〇年廣智書局《飲冰室文集》（增訂本）、一九二六年中華書局《冰室文集》（重編本）、一九三二年中華書局《飲冰室合集》等，均收入此著。

梁啓超（一八七三——一九二九），字卓如，號任公，廣東新會人。十七歲中舉。次年，即清光緒十六年（一八九〇）赴京會試，歸途於上海購得《瀛環志略》，眼界大開。秋，與陳千秋同訪康有爲，極爲折服，從此終身追隨，時稱「康梁」。之後，於上海主撰《時務報》，又到長沙主講時務學堂，鼓吹「興民權」，「變官制」，實行君主立憲。戊戌變法時期，以六品銜辦京師大學堂、譯書局。變法失敗後逃亡日本。先後主編《清議報》和《新民叢報》，主張立憲保皇。曾介紹西方資產階級社會、政治、經濟學說，在當時知識界影響頗大，又爲民主主義思想的傳播作出重要的貢獻。辛亥革命後，以立憲黨爲基礎組織進步黨，出任袁世凱政府司法總長。一九一六年策動蔡鍔組織護國軍反對袁世凱復辟稱帝。後又組織研究系，與段祺瑞合作，任財政總

長。一九一八年底去歐洲旅游，返國後著《歐游心影録》，宣稱歐洲文明已經破産，主張發揚中國的「固有文化」。一九二〇年支持張東蓀與馬克思主義者論戰，反對馬克思主義在中國的傳播。他學識淵博，著作宏豐，晚年從事思想史、學術史的研究，尤有貢獻。其著作以一九三二年中華書局出版《飲冰室合集》（一九三六年、一九四一年重版）爲收録最富、校訂較精的本子。一九八四年上海人民出版社《梁啓超選集》收録了他的代表作。生平事跡見鄭振鐸《梁任公先生年譜》（開明書店排印）、謝國楨《梁任公先生遺事》（《國風》第五卷五期）、朱仰山《梁啓超》（一九六二年中華書局）、丁文江和趙豐田《梁啓超年譜長編》（一九八三年上海人民出版社）、孟祥才《梁啓超傳》（一九八〇年北京出版社）等。

《變法通議》是梁啓超在維新變法活動中的重要政論著作。全文凡七萬餘言，分爲《自序》、《論不變法之害》、《論變法不知本原之害》、《學校總論》、《論科舉》、《論學會》、《論師範》、《論女學》、《論幼學》、《學校餘論》、《論譯書》、《論金銀漲落》等十二篇，刊於一八九六年至一八九八年《時務報》；《論變法必自平滿漢之界始》、《論變法後安置守舊大臣之法》等兩篇，刊於一八九八年至一八九九年初《清議報》。梁啓超撰寫這些論文時，中日甲午戰後，中國因戰敗而被迫簽訂《馬關條約》，喪權辱國，割地賠款，舉國震動。康有爲領導變法，發起「公車上書」，提出「拒和」、「遷都」、「變法」，旨在救亡圖存。梁氏借主編《時務報》的機會，積極發表鼓吹變法的言論，較係統和詳盡地提出涉及到思想、政治、經濟、文化、教育等各領域的變法改革，在社會上産生了很大的影響。

一、《自序》。首先從思想觀念上明確變法的必要性和必然性，批判「守古」之謬。擘頭即曰：「法何以必變？凡在天地之間者，莫不變；晝夜變而成歲，大地肇起，流質炎炎，熱鎔冰遷，累變而成地

球，海草螺蛤，大木大鳥，……上下千歲，無時不變，無事不變，公理有固然，非夫人之爲也。爲不變之說者，動曰「守古，守古」，庸詎知太古、上古、中古、近古以至今日，固已不知萬百千變。今日所目爲古法而守之者，其於古人之意，相去豈可以道里計哉！」

二、《論不變法之害》。進一步剖析不變法的危害，說明如不變法則可能如「猶太之種」「非洲之奴」而臨亡國滅種的境地。本文一段名言：「要而論之：法者，天下之公器也，變者，天下之公理也。大地既通，萬國蒸蒸，日趨於上，大勢相迫，非可閉制。變亦變，不變亦變！變而變者，變之權操諸己，可以保國，可以保種，可以保教；不變而變者，變之權讓諸人，束縛之，馳驟之。嗚呼，則非吾之所敢言矣！」

三、《論變法之不知本原之害》。指出若將變法僅限於練兵、開礦、通商等，實不知變法之本原。「吾今爲一言以蔽之曰：變法之本，在育人才；人才之興，在開學校；學校之立，在變科舉；而一切要其大成，在變官制。」

四、《學校總論》。指出中國處於競爭的世界上，「勝敗之原，由力而趨於智。古言自强於今日，以開民智爲第一義。智惡乎開？開於學。學惡乎立？立於教。」「亡而存之，廢而舉之，愚而智之，弱而强之，條理萬端，皆歸本於學校。」

五、《論科舉》。明確認定：「故欲興學校，養人才，以强中國，惟變科舉爲第一義。大變則大效，小變則小效。」接着提出有上、中、下三策。

六、《論學會》。指出「學會與學校」同等重要。「道莫善於羣，莫不善於獨。獨故塞，塞故愚，愚故弱；羣故通，通故智，智故强。」「羣之道，羣形質須爲下，羣心智爲上。」「學校振之於上，學會成之於下，歐洲

之人，以心智雄於天下，自百年以來也。」

七、《論師範》。謂「故師範學校立，而羣學之基悉定。」「故欲革舊習、興智學，必以立師範學堂爲第一義。」

八、《論女學》。作者以非常正確的觀點和豐富的材料，論證男女平等的合理性，尤以女子求學讀書以提高智能的重要意義。「是故女學最盛者，其國最强，不戰而屈人之兵美是也。」

九、《論幼學》。從師資、教學內容、方法、效果等方面，論證和比較中西幼少年教育之不同，充分肯定基礎教育之重要性。

十、《學校餘論》。指出近年雖「咸以振興學校爲第一義」，但未達到預期目的。「今以國家之所旁求，天下之所側望，翹首企踵以謂他日撥亂反正之才，將取於是，而其究竟乃卒歸於未學，此屬所以悁悁而悲也。」文中提出如何興辦學校的方案。

十一、《論譯書》。指出：「欲捄斯弊，厥有二義：其一使天下學子自幼咸習西文，其二取西人有用之書，悉譯成華字，斯二者不可缺一。……故譯書實本原之本原也。」又指出：「故今日而言譯書，當首立三義：一曰擇當譯之本，二曰定公譯之例，三曰養能譯之才。」

十二、《論變法必自平滿漢之界始》。認爲種族之爭必遵優勝劣敗之公理，但種族「苟不改良必致滅亡，無中立之理。」以此告誡當政的滿族統治者，康有爲的「滿漢不分，居民同治」的改良措施是大大有利於滿族，必須「平滿漢之界，誠支那强之第一階梯也。」必須做到散籍貫、通婚姻、並官缺、廣生計，「知非合種不能與他種敵」也。

十三、《論變法後安置守舊大臣之法》。主張採取「如其爵位」、「免其辦事」、「增其廉俸」三法以裁減冗員，「化莠民爲良民，變學究爲志士」，「此亦自然淘汰之公理也。」

十四、《論金銀漲落》。本文主要是討論幣制改革問題。闡明若以金銀爲本位的幣制，金銀價值漲落以及對貿易的進出口的影響。但主張「不開金礦，不能言行金幣」，意謂只有把發展經濟生產放在首位，才有堅實的基礎。

有關《變法通議》的研究，見胡繩武主編《戊戌維新運動史論集》、李華興《中國近代思想史》等書的有關章節。（胡　嘯）

清代學術概論

〔近代〕梁啓超

《清代學術概論》，又名《前清一代思想界之蛻變》。共一册，三十三節，六萬餘言。近代梁啓超著。原是爲蔣方震《歐洲文藝復興史》所作序言，因篇幅過大，遂獨立成書。先以《前清一代思想界之蛻變》爲題，連載於一九二〇年十一、十二月出版的《改造》三卷三、四、五期。次年二月由商務印書館出版《共學社史學叢書》的單行本。後有一九三四年商務印書館《大學叢書》本、一九四七年商務印書館《新中華文庫》本、

一九三二年中華書局《飲冰室合集》本、一九五四年中華書局單行本等。

《清代學術概論》是我國近代第一部較係統全面地總結有清一代二百多年學術思想發展的著作。自稱「純以超然客觀之精神論列之」(本書《自序》)。起首即把清代學術思潮比喻爲「文藝復興」，是「對於宋明理學一大反動」。謂：「綜觀二百餘年之學史，其影響及於全思想界者，一言蔽之，曰『以復古爲解放』。第一步，復宋之古，對於王學而得解放。第二步，復漢唐之古，對於程朱而得解放。第三步，復西漢之古，對於許鄭而得解放。第四步，復先秦之古，對於一切傳注而得解放。夫既已復先秦之古，則非至於孔孟而得解放焉不止矣。然其所以能著著奏解放之效者，則科學的研究精神實啓之。」(第二節)將有清學術思想的內容和實質，歸結爲「以復古爲解放。」

《清代學術概論》提出：「佛說一切流轉相，例分四期，曰：生、住、異、滅。思潮之流轉也正然，例分四期，一、啓蒙期(生)，二、全盛期(住)，三、蛻分期(異)，四、衰落期(滅)。無論何國何時代之思潮，其發展變遷，多循斯軌。」(第一節)

本書即以此四期一一加以述評：

啓蒙期代表人物爲顧炎武、王夫之、黃宗羲、顏元、閻若璩、胡渭、王錫闡、梅文鼎等。梁啓超認爲，他們爲了糾正「束書不觀，游談無根」的王學的壞風氣，大倡「捨經學無理學」之說，「教學者脫宋明儒羈勒，直接反求之古經」，而考辨僞經，以喚起「求真」觀念，或專攻「河洛」，掃架空說之根據，以史學爲根據，而推之於當世之務。對顧炎武的「貴創」、「博證」、「致用」的學術風格及治學精神，對黃宗羲猛烈抨擊君主專制度的民主精神以及王夫之關於「天理即在人欲之中」的反理學觀點，對梅文鼎服膺科學至死不憾的追求，都給予極高

的評價。「吾於清初大師，最尊顧、黃、王、顏，皆明學反動所產也。」又稱黃宗羲的《明夷待訪錄》「則真極大膽之創論也」；「而後此梁啓超、譚嗣同輩倡民權共和之說，則將其書節鈔印數萬本，秘密散布，於晚清思想之驟變，極有力焉。」（第六節）在探索上述啓蒙思想形成的四方面原因之後，亦指出其不足。比如，雖謂「經世之務」，但不能與時消息、立見推行，「終不免成爲一種空談」；清學之研究法既近於科學的，却又未能向科學方面發展，「我國數千年學術，皆集中社會方面，於自然界方面素不措意，此無庸爲諱也。」（第九節）

全盛期代表人物主要爲惠棟、戴震。梁嘗超認爲，這一派以考證學佔領全學界，「夫無考證學則無清學也，故言清學必以此期爲中堅。」（第十節）他特別推崇戴震的「淹博」、「識斷」、「精審」，贊揚他「不以人蔽己，不以己自蔽」、「志存聞道，必空所依傍」的治學精神。贊揚戴震在《孟子字義疏證》中對宋明理學「以理殺人」的批判，稱頌他「體民之情，遂民之欲」的觀點。謂「疏證一書，字字精粹」，「其哲學之立脚點，真可稱二千年一大翻案。其論尊卑順逆一段，實以平等精神，作倫理學上一大革命。其斥宋儒之糅合儒佛，雖辭帶含蓄，而意極嚴正，隨處發揮科學家求真求是之精神，實三百年間最有價值之奇書也。」（第十一節）又從方法論的角度，總結戴震爲代表的乾嘉學派的治學方法。認爲「清儒之治學，純用歸納法，純用科學精神」，其程序是：「第一步，必先留心觀察事物，覷出某點某點有應特別注意之價值。第二步，既注意於一事項，則凡與此事項同類者或相關係者，皆羅列比較以研究之。第三步，比較研究的結果，立出自己一種意見。第四步，根據此意見，更從正面旁面反面搏求證據。證據備則渝爲定說，遇有力之反證則棄之。」（第十七節）以此說明乾嘉學派的訓詁的具體方法，至今日於我們整理古典文獻還是適用的。在對全盛期惠棟一派的「漢學」作充分首肯之後，亦相當客觀地指它的缺陷：「平心論之，此派在清代學術界，功罪參半。篤守家法，令所謂

「漢學」者壁壘森固、旗幟鮮明，此其功也。膠固、盲從、褊狹，好排斥異己，以致啓蒙時代之懷疑的精神、批評的態度，幾天閼焉，此其罪也。」(第十節)又批評其「凡古必真，凡漢皆好」的形而上學態度。這些觀點，確實是頗有見地的。

「蛻分期運動主代表人物則康有爲、梁啓超也。」(第二節)其源頭則是由於莊存與開始治《春秋公羊傳》，而劉逢祿、龔自珍等皆能傳其學，康有爲則能綜集諸家說，梁啓超則大弘其學，所以晚清得以形成聲勢浩大的今文運動。

《清代學術概論》雖然以尊崇今文學的立場出現，但仍然堅持褒貶兩分的科學態度，實事求是地評價這派人物和學說。如對龔自珍，認爲「自珍性詼宕，不檢細行，頗似法之盧騷；喜爲要眇之思，其文辭俶詭連犿，當時之人弗善也。而自珍益以此自憙，往往引《公羊》義譏切時政，詆排專制；晚歲亦耽佛學，好談名理。綜自珍所學，病在不深入，所有思想，僅引其緒而止，又爲瑰麗之辭所掩，意不豁達。雖然，晚清思想之解放，自珍確與有功焉。光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期。初讀《定庵文集》，若受電然，稍進乃厭其淺薄。然今文學派之開拓，實自龔氏。」(第二十二節)又如，對其老師自然是十分景仰的，一方面肯定《新學僞經考》「實思想界之大颶風也。」《孔子改制考》、《大同書》「此二書者，其火山大噴火也，其大地震也。」(第二十三節)意在說明康有爲的學說在思想解放運動和變法改制事業中的巨大作用；另方面也提出乃師强史就我、歪曲事實的真實情況。「有爲以好博好異之故，往往不惜抹煞證據或曲解證據，以犯科學家之大忌，此其所短也。有爲之爲人也，萬事純任主觀，自信力極强，而持之極毅。其對於客觀的事實，或竟蔑視，或必欲强之以從我。其在事業上也有然，其在學問上也亦有然。其所以自成家數崛起一時

者以此，其所以不能立健實之基礎者亦以此。」(同上)敢於坦率客觀地批評，不加曲意回護，這種不抱門户之見的態度是可貴的。

梁啓超在《清代學術概論》中對自己學術思想的形成、特點、演變以及作用，以相當的篇幅作了敘述和評析，最後作了如下概括：「其後啓超等之運動，益帶政治的色彩。」「其保守性與進取性常交戰於胸中，隨感情而發，所執往往前後相矛盾。」「啓超之在思想界，其破壞力確不小，而建設則未有聞。晚清思想界之粗率淺薄，啓超與有罪焉。……啓超務廣而荒，每一學稍涉其樊，便加論列，故其所述著，多模糊影響籠統之談。甚者純然錯誤。及其自發現而自謀矯正，則已前後矛盾矣。平心論之，以二十年前思想界之閉塞萎靡，非用此種鹵莽疏闊手段，不能烈山澤以辟新局。就此點論，梁啓超可謂新思想界之陳涉。雖然，國人所責望於啓超不止此。以其人本身之魄力，乃其三十年歷史上所積之資格，實應爲我新思想界力圖締造一開國規模。若此人而長此以自終，則在中國文化史上，不能不謂一大損失也。」(第二十六節)人貴有自知之明。梁啓超所作的自我品評，是相當中肯的。雖然晚年在學術史等方面的研究，甚有長進，碩果累累，然而終究未能擺脱其流質易變、粗率淺薄的局限性。

《清代學術概論》認爲「蛻分期的同時即衰落期」，舉其間代表人物爲孫貽讓、俞樾、章炳麟。盡管梁與章氏無論政見、學術思想皆大不同，形成一對立面，然對章氏的評價仍極公允，贊譽其「早歲所作政談，專提倡單調的『種族革命論』，使衆易喻，故鼓吹之力甚大。」「既亡命日本，涉獵西籍，以新知附益舊學，日益閎肆。」「治經學排斥今文派，其言常不免過當。而對於思想解放之勇決，炳麟或不逮今文家也。」(第二十八節)

總之，《清代學術概論》是一部有劃時代意義的珍品。它以時代爲經，人物爲緯，對各時期的重要學派和代表人物作重點論述，也旁及其他，舉凡清代學者於經、史、哲、文、輿地、曆算、小學音韻、校勘輯佚、典章制度等方面的研究成果均有介紹、評述。同時綜述清代思想的發展過程及其特點，並和歐洲文藝復興思潮作比較，探討清代科學不發達之原因。其著作貫注了作者的感情，行文流暢，頗具感染力，但不免有主觀牽强之處。

有關《清代學術概論》的校注本，有朱維錚《梁啓超論清學史二種》。（胡　啸）

中國近三百年學術史

〔近代〕梁啓超

《中國近三百年學術史》，一册，十六章。近代梁啓超著。原爲作者任教於清華大學、南開大學等校時所編的講義。其中題作《清代學者整理舊學之總成績》的四章，曾先行連載於一九二四年六至九月出版的《東方雜志》二十一卷十二、十三、十五至十八諸號。一九二九年上海民智書局出版全一册本，後有一九三二年中華書局《飲冰室合集》本、一九三六年中華書局單行本等。

《中國近三百年學術史》是在《清代學術概論》的基礎上作大幅度的充實完善，而撰成的一部更爲全面

係統的敘述明代末年至民國初年學術發展史的著作。全書分十六章(講)。

第一章，反動與先驅。這是個「楔子」。清代的學術主潮是：「厭倦主觀的冥想而傾向於客觀的考察。」其支流是「排斥理論，提倡實踐。」晚明新學術潮流已始，是對王陽明學說的反動。其原因：(一)王學自身的反動，有劉宗周批評王龍溪、羅近溪、王心齋的「證人」主義，(二)自然界探索的反動，有徐霞客、宋應星厭蹈空喜踏實的精神，(三)歐洲曆算學之輸入，(四)藏書刻書風氣漸盛，(五)佛教禪宗勢衰而淨土宗勢昌。

第二、三、四章，清代學術變遷與政治的影響(上中下)。全面論述滿清統治策略從利用、高壓到懷柔的變化，從而使中國學術界沿着「經世致用」的路子來一個否定之否定。從密切聯係現實的顧炎武、黃宗羲、王夫之等的「經世致用」之學，經乾嘉時期幾乎與現實完全脫離的「漢學」，到道咸崛起、至晚清蔚爲大觀的以變法維新爲目標的近代今文經學之變遷，既受學術內在邏輯的制約，更受發展變化的政治形勢所影響。如：何以「經世致用」之學向「考據學」轉化，是因「遺老大師，彫謝略盡。後起之秀，半在新潮生長，對於新朝仇恨，自然減輕。」「況且談經世，不能不論到時政，開口便觸忌諱，經過屢次文字獄之後，人人都有戒心。一面社會安寧，人人都有安心求學的餘裕，又有康熙帝這種『右文之主』極力提倡，所以這個時候的學術界，雖沒有前次之波瀾壯闊，然而日趨於健實有條理。」(第二章)又如那時候科學像有新興的機運，爲什麼戛然中止？學派潮流很多，爲什麼後來只偏向考證學一路發展？作者認爲一是科舉制度限制了人們向自然科學的探索，二是西方教會的內部鬥爭和清廷內部帝位爭奪截斷了西方自然科學輸入的源流，三是中國知識界對「形而下」的自然科學的歷來輕視，這些就使本來很有希望發展起來的自然科學夭折了。

第五章，陽明學派之餘波及其修正——黃梨洲（並附孫夏峯，李二曲，余姚王學家，李穆堂）。梁啓超在此指出：「著學術史有四個必要的條件：第一，敘一個時代的學術，須把那時代重要各學派全數網羅，不可以愛憎爲去取，第二，敘某家學說，須將其特點提挈出來，令讀者有明晰的觀念，第三，要忠實傳寫各家真相，勿以主觀上下其手，第四，要把各人的時代和他一生經歷大概敘述，看出那人的全人格。梨洲的《明儒學案》總算具備這四個條件。」事實上，梁氏在本書中也是極力貫徹這四條原則的。

第六章，清代經學之建設——顧亭林、閻百詩（並附胡朏明、萬充宗）。作者對顧亭林極爲景仰，謂：「清儒的學問，若在學術史上還有相當價值，那麼經學就是他們唯一的生命。清儒的經學，和漢儒宋儒都根本不同，是否算得一種好學問，另爲一問題。他們這一學派學問，也離不了進化原則，經一百多年才漸漸完成。但講到『篳路藍縷』之功，不能不推顧亭林爲第一。」「他這兩段話，對於晚明學風，表出堂堂正正的革命態度，影響於此後二百年思想界者極大。所以論清學開山之祖，捨亭林沒有第二人。」又謂：「但我深信他不但是經師，而且是人師。」「亭林學術之最大特色，在反對內向的——主觀的學問，而提倡向外的——客觀的學問。」「亭林所標『行已有恥，博學於文』兩語，一是做人的方法，一是做學問的方法。」

第七章，兩畸儒——王船山、朱舜水。作者認爲：「船山和亭林，都是王學反動所產生人物。但他們不但能破壞，而且能建設。拿今日的術語來講，亭林建設方向近於『科學的』，船山建設方向近於『哲學的』。」認定王船山哲學的大略是：「一、他認『生理體』爲實有。二、認宇宙本體和生理體合一。三、這個實體即人人能思慮之心。四、這種實體論，建設在知識論的基礎之上。其所以能成立者，因爲有超出見聞習氣的『真知』在。五、見聞的知也可以輔助『真知』，與之駢進。」

第八章，清初史學之建設——萬季野、全謝山（附初期史學家及地理學家）。評述萬斯同、全祖望等人的史學成就。

第九章，程朱學派及其依附者——張楊園、陸桴亭、陸稼書、王白田（並附其他）。指出：「王學反動，其第一步則返於程朱，自然之數也。因爲幾百年來好談性理之學風，不可猝易，而王學末流之敝，又已爲時代心理所厭，矯放縱之敝則尚持守，矯空疏之敝則尊博習，而程朱學派，比較的路數相近而毛病稍輕。故由王返朱，自然之數也。」「其專標程朱宗旨以樹一學派，而品格亦嶽然可尊者，最初有張楊園、陸桴亭，繼起則陸稼書、王白田。」又指出，清代朱派人物獨多而流品亦最雜：有應撝謙、刁包、徐枋、朱用純等氣節品格自異於流俗者，有湯斌、魏裔介、魏象樞等風骨尚可欽者，有熊賜履、張玉書、張伯行等「非之無舉，刺之無刺」的「鄉愿」，更有越愛出鋒頭而品格越不可問的王昆繩、孫承澤、李光地、方苞等，這派假道學先生以示「清初程朱之盛，只怕不但是學術界的不幸，還是程朱的不幸哩」。

第十章，實踐實用主義——顏習齋、李恕谷（附王昆繩、程綿莊，惲皋聞、戴子高）。文中對顏元、李塨的評價甚高，稱「其樹的旗號曰『復古』，而其精神純爲『現代的』。」而李塨的學術梗概是：他否認讀書是學問，尤其否認注釋古書是學問，乃至否認用各種方式的文字發表出來是學問。他否認講說是學問，尤其否認講說哲理是學問。他否認靜坐是學問，尤其否認內觀式的明心見性是學問。而顏元的學風，只是教人多做事，少講話，多務實際，少談原理。所以，顏李都反對「主靜」，因事實「證明靜中所得境界確實靠不住」；格物窮理，即指應事接物而求其理則，「必從實行中經驗得來才算真知識」。「知識的到來（知至），須經過一定程序，即『親手下一番』便是。」

第十一章，科學之曙光——王寅旭、梅定九、陳資齋（附其他）。指出：「做中國學術史，最令我們慚愧的是，科學史料異常貧乏。其中有記述價值的，只有算術和曆法方面。」認爲梅定九在學界貢獻很大：梅定九做「曆學」脫離了占驗迷信而建設在真正的科學基礎之上，對曆學作歷史的研究，認爲曆學應建設在數學基礎之上，梅定九最努力於科學的普及，他雖屬西派新派，但從不盲從，對舊派亦不抹殺，在古書中求出新價值。

第十二章，清初學海波瀾余錄。認爲清代學界還有許多瑰奇之士，有創獲，或無弟子張其業，或行誼可訾議而所見殊有獨到處，舉如：方密之（以智）、陳乾初（確）、潘用微（平格）、費燕峯（密）、唐鑄萬（甄）、胡石莊（承諾）、劉繼莊（獻廷）、毛西河（奇齡）、呂晚村（留良）、戴南山（名世）等。

第十三、十四、十五、十六章，清代學者整理舊學之總成績（一至四）。分別介紹清代學者對經學、小學及音韻學的研究；在校注古籍，辨僞書、輯佚方面的貢獻；在史學、方志學、地理學及譜牒學等領域中的成果；以及在曆算學、其他科學、樂曲學等方面的研究進展。這中間，既有各個門類的綜合述評，又有幾乎每本著作的簡要介紹，在一定程度上，可以說是清代學術著作的總目提要。對於清代學術史的深入研究，提供了切實的幫助。

所有這一切，體現了梁啓超不僅有淵博的知識，而且也確有獨具慧眼的真知灼見，它對近現代哲學思想史、學術史具有重大的影響作用。（胡　肅）

訄書

〔近代〕章炳麟

《訄書》，近代章炳麟著。通行本有：清光緒二十六年（一九〇〇）初刻本、光緒三十年（一九〇四）重訂本、一九五八年中華書局本、一九七五年上海人民出版社本等。

章炳麟（一八六九——一九三六），字枚叔，因慕顧炎武之爲人，改名絳，別號太炎，浙江餘杭人。早年參加康梁的維新運動，加入過强學會，編輯過《時務報》。受西方自然科學影響，主張唯物論、進化論。一九〇〇年在上海唐才常召集的「張園國會」上，當場剪掉辮子，和滿清政府決裂。一九〇三年發表《駁康有爲論革命書》，又爲鄒容的《革命軍》作序，被囚於上海的西牢。獄中三年，潛心佛學，成了法相宗（唯識宗）的信仰者。一九〇六年出獄，東渡日本，參加同盟會，在歡迎會上發表演說，强調兩點：「第一是用宗教發起信心，增進國民的道德；第二是用國粹激動種性，增進愛國的熱腸。」一九〇七年任《民報》主編，同保皇派論戰，宣傳革命。一九一〇年退出同盟會，重組光復會，被推爲會長。辛亥革命後回國，任南京臨時總統府樞密顧問。一九一三年因反袁被軟禁，袁死後獲釋。一九一七年參加護法軍政府，任秘書長。五四運動後，反對新文化運動，主張尊孔讀經。晚年贊成抗日，反對「不抵抗政策」。在蘇州設章氏國學講習會，主編《制言》

雜志，以講學終老。著作編爲《章氏叢書》、《章氏叢書續編》、《章氏叢書三編》、《章太炎選集》、《章太炎全集》等。傳見湯志鈞《戊戌人物傳稿》上册等。

《訄書》初版不久，章炳麟即對自己思想表示懷疑，故於同年出補遺本，增加《辨氏》、《學隱》二篇，但兩本均由梁啓超題簽。至重訂本出，立場大變。封面改由鄒容題簽，並加「前録」二篇，均題「匡謬」，對初刻本內的《客帝》、《分鎮》進行批評，標志着章氏思想已由改良轉爲革命。

《訄書》是一部論學論政的綜合著作，是章炳麟戊戌變法前後所寫論文的自選集。

《訄書》初刻本正文五十篇，補遺本增加二篇。重訂本前録二篇、正文六十三篇。

章炳麟早年因受西方自然科學的影響，主張唯物論、進化論。他認爲世界是客觀存在的，「不見其光，而不得謂之無色；見者異其光，而不得謂之無恒之色。雖緣眸子以爲藝極，有不緣者矣」（《公言》）。而認識不過是對存在的反映，「夫物各緣天官所合以爲言，則又譬稱之以期至於不合，然後爲大共名也」（同上）。世界是在不斷變化的，「物苟有志，强力以與天地競，此古今萬物之所以變」（《原變》）。人類在不斷進化，「人之始，皆一尺之鱗也」（《原人》），以後由於生産工具的進步，才變得越來越文明，「人之相競也，以器」，「石也，銅也，鉄也，則瞻地者以其刀辨古今之期者也」（《原變》）。但人類如果不努力，也會退化，變成猿猴。然羣與獨又不是對立，而是統一的，章氏特作《明獨》篇以論之，「大獨必羣，羣必以獨成」，「日與羣而成獨，不如獨而爲羣王」，「由是言之，小羣，大羣之賊也；大獨，大羣之母也，」作爲有責任心的知識分子，處在「天地閉，賢人隱之世」，必須「强力忍詬以圖之」（《明獨》）。

因此，章炳麟極爲關心當時的政治、經濟和文化問題，提出不少進步主張。

在政治上主張反滿。章氏曾作《客帝》一篇載於初刻本，不久便在自校本上寫了嚴厲自責的一段批語，說此篇之作，「棄本崇教，其流使人相食」，罪「當棄市」。至重訂本，更作《客帝匡謬》作爲前錄，公開主張反滿，「滿洲弗逐，欲士之愛國，民之敵愾，不可得也。」

在經濟上主張均田。一九〇二年春，同孫中山討論改革土地及賦稅制度，主張土地國有，「不稼者，不得有尺寸耕土，故貢徹不設。不勞收受，而田自均」（《定版籍》）。但又認爲「工商貧富不可均」（同上）。强調通過消費來促進生產，認爲「天地之運，愈久而愈文明，則亦不得不愈久而愈侈靡。」因此，「侈靡者，工藝之所自出也」（《讀〈管子〉書後》）

在文化上，認爲學術是由社會決定的，學術「各因地齊、政俗、材性發舒，而名一家」，但時至今日，則「多觀省社會，因其政俗，而明一指」（《原學》）。因此，不僅對乾隆焚書進行揭露（《哀焚書》），而且對孔子及儒家進行批評。《訄書》重訂本刪去初刻本具有尊孔傾向的《尊荀》、《獨聖》，另作《訂孔》，認爲「《論語》者晻昧，《三朝記》與諸告飭通論，多自觸擊也，」而歷代尊孔抑荀導致了「名辨壞，故言殺，進取失，故業墮」的惡果。

《訄書》爲近代資產階級民族民主革命提供了理論武器，雖然「文筆古奧，索解爲難」，在當時仍然產生了很大影響。

關於《訄書》的研究，有姜義華《章太炎思想研究》等。（錢憲民）

檢論

〔近代〕章炳麟

《檢論》，九卷。近代章炳麟著。首次收入作者手定的《章氏叢書》。通行本有：一九一五年上海右文社鉛印綫裝本、一九一九年浙江圖書館木刻大字本及以後上海古書流通處據以翻印的木刻小字本。

《檢論》爲《訄書》的修訂本，係作者被囚於北京錢糧胡同寓所時編定。作者於一九一〇年即對《訄書》作了修改，現藏北京圖書館的手改本可以看作《檢論》的部分初稿。一九一四年至一九一五年，又作了更多修訂。全書分爲六十二篇，原見於《訄書》而經過或未經過增删的論文有四十六篇，新增的有十六篇（主要見於卷二和卷九），另有附録七篇。其中既有他學術上的新見解，又有他對辛亥革命失敗、袁世凱篡權以後中國政治的新思考。

卷一的四篇，討論中國民族的起源和形成史；卷二的十篇，討論六經的起源和歷史内容，實即古代統治觀念的形成史；卷三、卷四的十七篇，爲古代中國的思想學説史；卷五、卷六的九篇，從社會學角度考察中國的人口、語言、文字、心理、宗教、風俗等社會一般問題；卷七的十二篇，提出從政治到經濟的制度改革的設想及其歷史依據；卷八的四篇，爲人物評論，除揚雄外，所評均爲少數民族王朝統治時期漢族不同類

型的知識分子，卷九的七篇，則借助歷史和時事的討論，總結辛亥革命的失敗經驗，抨擊袁世凱的黑暗統治。

其中《易論》一篇，從人類學、社會學的角度對《周易》做了新的研究，認爲《易》「非識記歷序之儕」，而是「記人事遷化」。解釋「屯」、「蒙」、「需」三卦爲人類形成的原始階段，「民獨知畋漁」，「婚姻未定，以刼略爲室家」。「訟」、「師」、「比」三卦爲私有財產出現及社會衝突發生之階段，「農稼既興，民之失德，乾餱以愆，而爭生存，略土田者作」。「履」、「泰」、「否」三卦爲國家的建立，「帝位始成，大君以立。由是辯上下，定民志」。斷言「此九卦者，生民建國之常率」。通過對《易》的研究，更加明確矛盾運動的普遍性，「羣動而生，斟溢無節，萬物不足供其宰割，壤地不足容其膚寸，雖成既濟，其終猶弗濟也」。表現於人類社會，則爲生存競爭，「此爲人以爭競，而得存活，《易》道故然」。但其結果，則不必爲優勝劣敗，有時恰好相反，「使暴人擅無窮之福利，而善士偷瞑息之成功也」。「是亦聖哲所以憂患」。

另有《商平》一文，是據《平等難》改成。原文中「君臣之權非平等，而其褒貶則可以平等」等保留君主制度的說法均被刪除，指出「事之宜平者，獨有君臣，誠不宜世及相授，尊其禮秩，建其童昏，令駸然肆於民上」。揭露袁世凱名爲總統，實與君主無異，且很難自動下臺，「今雖號以民主，其崇卑之度，無大殊絕，顧其實已長人。欲其輕去就，固難也」。

《檢論》雖然刊落了《訄書》中《客帝匡謬》、《分鎮匡謬》、《解辯發》等著名篇章，反映了章炳麟當時的消極情緒，但書中所發表的學術見解及對辛亥革命所做的政治思考却是很有價值的。（錢憲民）

諸子學略說

〔近代〕章炳麟

《諸子學略說》，又名《論諸子學》。近代章炳麟撰。係清光緒三十二年（一九〇六）在東京爲國學講習會所編講義。同年發表於《國粹學報》第二十、二十一期，是年底與《論語言文字之學》、《論文學》合爲單行本出版。現收入《章太炎選集》。

《諸子學略說》是章炳麟研究先秦諸子思想的重要論文。本篇按照劉歆的《七略》，把西漢中葉以前的學術派別，分爲九流十家，逐一考察各派的起源、發展和分化過程，特別注意各派的思想特色同孕育環境的關係。

章炳麟提出諸子都出於王官，認爲古代文化都由統治階級壟斷，各種學問起初無不同統治集團內部的職業分工有關。「古之學者，多出王官」。「是故非『仕』無學，非學無『仕』，二者是一，而非二也」。

接着分論各家。

儒家。認爲儒家出於「司徒之官，專主教化，所謂三物化民。三物者，六德、六行、六藝之謂。是故孔子博學多能，而教人以忠恕」。批評「儒家之病，在以富貴利祿爲心」。「其教弟子也，惟欲成就吏材，可使從

政」。究其原因，在於「苦心力學，約處窮身，必求得雠，而後意歉(慊)」。爲了從政，必與縱橫家結合，「孔子於七十二君，已開游說之端。其後儒家率多兼縱橫者」。爲了從政，必不講原則，「惟在趨時，其行義從時而變」。「道德不必求其是，理想亦不必求其是，惟期便於行事則可矣」。所以，章炳麟斷言「儒術之害，則在淆亂人之思想」。而儒家「所謂中庸，實無異鄉願」。但他也肯定孔子的功勞，「變機祥神怪之說而務人事，變疇人世官之學而及平民，此其功亦復絕千古」。

道家。認爲老子「本是史官，知成敗禍福之事悉在人謀，故能排斥鬼神，爲儒家之先導；亦以怵於利害，瞻爲之怯，故事事以卑弱自持」。因爲瞻怯，故講權術，「蓋力不能取，而以智取，此事勢之必然也」。道家之中，莊子又不同於老子，「其術似與老子相同，其心乃與老子絕異」。莊子雖取法老子的「自然之說」，但「不欲以老子之權術自污也」。

墨家。認爲「墨家者，古宗教家，與孔、老絕殊者也」。「非命之說，爲墨家所獨勝」。「墨子之非命，正以成立宗教」。「若言有命，則天鬼爲無權矣。」贊揚墨子的道德「非孔老所敢窺視也。」

陰陽家。認爲「陰陽家亦屬宗教，而與墨子有殊觀」。因爲「墨家言宗教，以善惡爲禍福之標準，陰陽家言宗教，以趨避爲禍福之標準」。稱贊「鄒衍之說，窮高極深，非專術家之事矣」。

縱橫家。指出「縱橫家之得名，因於從人橫人」。認爲「儒家者流，熱中趨利，故未有不兼縱橫者」，所以，「儒與縱橫，相爲表裏，猶手足之相支，毛革之相附也」。

法家。認爲法家有二種，「其一爲『術』，其一爲『法』」。「爲術者，則與道家相近；爲法者，則與道家相反」。「亦有兼任術法者，則管子、韓非是也」。「凡法家必與儒家、縱橫家反對」，但到西漢公孫弘、董仲舒

時，「儒家法家於此稍合」。「自是以後，則法家專與縱橫家爲敵」，「其於儒者則稍稍優容之，蓋時詘則詘，能俯首帖耳於法家之下也」。認爲儒、法、縱橫三家，「皆以仕宦榮利爲心」。三家之中，「惟法家執守稍嚴，臨事有效。儒家於招選茂異之世，則習爲縱橫；於綜核名實之世，則毗於法律。縱橫是其本真，法律非所素學。由是儒者自恥無用，則援引法家以爲己有」。「然至今日，則儒、法、縱橫殆將合而爲一矣」。

名家。認爲「惠施、公孫龍輩，專以名家著聞；而荀爲鉶析者多，其術反同詭辯」。以佛家因明之術，肯定荀子，特別是後期墨家對邏輯學的貢獻。

雜家。認爲「雜家者，兼儒墨，合名法，見王治之無不貫」，批評雜家「以一人之言，而矛盾自陷，俯仰異趣，則學術自此衰矣」。

農家。認爲許行等農家的主張「即近世均地主義」。

小說家。認爲「周、秦、西漢之小說，似與近世不同」，「街談巷議，所以有益於民俗也」。

《諸子學略說》對先秦諸子的主要流派，都有頗具特見的評論，對以後學者的諸子學研究也有一定的影響，如魯迅的歷史小說，胡適的《中國哲學史大綱》。雖然，其中也有不少主觀片面之處，如認爲老子已知進化論思想等。　（錢憲民）

菿漢昌言

〔近代〕章炳麟

《菿漢昌言》，六卷。近代章炳麟著。一九三三年收入《章氏叢書續編》，另有章氏國學講習會單行本。《菿漢昌言》爲章炳麟繼《菿漢微言》後的哲學短論集，內容大多以佛教唯識宗理論與《周易》、孔孟、老莊以及宋明理學各家思想相參證，以闡述其唯心世界觀，並提倡尊孔讀經以挽風教、存國性。全書分《經言》三卷，《連語》一卷，《噩言》二卷。

章炳麟認爲佛法與《周易》是相通的，「《易》中微言，具備三乘，故足以冒天下之道」（《菿漢昌言》卷一）。並以乾坤二卦來說明：「乾以資始而行健，坤以得主而有常。乾即阿賴邪識，爲萬法緣起，故曰資始。恒轉，故曰行健。坤即意根，執阿賴邪識爲我，故曰得主。恒審思量，故曰有常」（同上）。

他認爲佛法與老莊也是相通的。以唯識宗的「三自性」說來解釋《老子》第一章：「其言無名天地之始者，即依他起自性。有名萬物之母者，即徧計所執自性。隨順依他，不取不捨，故以是觀其妙。應用徧計，宜說義諦，故以是觀其徼。兩者本一自性，故曰具出而異名，同謂之玄。玄之又玄，則捨徧計所執自性，而入圓成實自性」（同上）。以止觀說來解釋莊子思想，「佛家稱止觀不相捨離者，即莊生所謂知與恬交相養」

（同上）。

至於儒家，更與佛教有許多相通之處。認爲「孔顏之樂，由於無我克己」、「齊死生，等夷險者，未必皆能捨我。孔顏之樂，由於無我克己，則常變不足論」（同上）。認爲儒家之仁，即是克己以後之人心相通，「人心本仁，徒以我相人相隔之，則彼此不相喻。一日克己，則彼此之心通而爲一，自見天下皆歸於仁，亦如釋迦成佛而知衆生本來是佛也」（同上）。以唯識宗「我法二空、萬法唯識」的理論批評宋儒妄分理氣，「以妄見天地萬物言，唯有知，氣則知之動，理則知所構也。以本無天地萬物言，唯有知，所謂本覺也（孔子無知，謂離見相，非無本覺）。了此者，奚困於理氣爲（大抵諸儒所謂氣者，應改稱爲力，義始相應）」（同上）？同時，稱贊王陽明的「致良知」說，「良知界限，不出阿賴邪識與意根意識，苟致良知矣，於諸利欲自可脫然」（《蓟漢昌言》卷二）。

章炳麟是反對空談、注重實行的，「夫不省內心，不務質行，而泛言宇宙之原、庶物之根，所謂咸其輔頰舌也」（同上）。因此，他關心當時的風俗人心，認爲清末變法以來，風俗敗壞，人心不古，「清末始言變法，好奇者乃並風俗而欲變之。於是文以新民之說，降及今茲，三綱九法無不摧破。同產至爲匹耦，父子等於行路矣」（《蓟漢昌言》卷三）！怎麼辦呢？他認爲「純佛法不足以維風教」，因爲「學佛不能破死生之見，又蔑視儒術者，則與王夷甫清談無異。託於無執著，故守節之志傾；託於無我慢，故羞惡之心沮」（同上）。只有恢復「文王周公之教」，「逮今世道衰微，邪說暴行所在蜂起。然則所以拯起之者，亦何高論哉？弟使人與禽獸殊絕耳。入則孝，出則悌，謹而信，泛愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文，可謂弟子矣；見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，可謂成人矣；行已有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。此三者，足以敦薄俗、立懦

夫，於今救世之急，未有過於是者也。恢之以子路之行，博之以十五儒，義稍廣矣，語之以致良知，論稍精矣。自是而上，隨其資性，上規閔冉，下希明道、白沙，則視其人之所爲也」(同上)。一句話，就是要崇尚名教，「當今之世，而欲使人殊於禽獸，非敦尚氣節、遵踐名教，又何以致之」(同上)！因此就要讀經，「今學校之教，縱不能率以德行，經其可廢邪？不能徧六經，《論語》、《孝經》其可廢邪」(同上)？特別是《論語》，「《論語》分條而說，得一言可以爲善人君子」(《蓟漢昌言》卷四)。當然，其他儒書也要讀，「觀儒書者，亦當如佛家判教。《易》、《論語》有無我之法；《中庸》多天趣之見；若《孝經》與《大學》、《儒行》、《緇衣》、《表記》、《坊記》，唯取剴切世務，不及玄旨也」(同上)。不但要讀，而且要用，「六籍，文也。非徒誦習之，必也行乎」(同上)。他特別强調讀史的重要，「《春秋》者，上以存國性，下以記成敗。人不習史，愛國之念必薄。出而行事，猶冥行索塗也」(《蓟漢昌言》卷三)。另外，針對當時學者寡廉鮮恥的狀況，提出「以儒兼俠」的主張，「學者日益媮薄，至於寡廉鮮恥，以任俠之道對治，猶厲石可以攻玉」(同上)。

《蓟漢昌言》是研究章炳麟晚年思想的重要材料。他放棄了早年信奉的唯物論思想和批評孔學的立場，和當時的新文化潮流形成了尖銳的對立。但他的用心仍在救世，「用宗教發起信心，增進國民的道德」、「用國粹激動種性，增進愛國的熱腸」仍是他一貫堅持的根本觀念。(錢憲民)

孫文學說

〔近代〕孫中山

《孫文學說》，又稱《心理建設》。近代孫中山撰。作於一九一八年，次年六月正式出版，題爲《孫文學說》（卷一「行易知難」），該書原擬包括卷二《三民主義》、卷三《五權憲法》，但未續出。後編爲《建國方略》之一（心理建設）。

孫中山（一八六六——一九二五），名文，字德明，號逸仙，一號中山。廣東香山縣（今中山縣）人。出身農民家庭。早年在廣州、香港學醫，獲博士學位。一八八五年，決心推翻清朝，創建民國，但仍有幻想，故於一八九四年上書李鴻章，提出「人能盡其才，地能盡其利，物能盡其用，貨能暢其流」等四條建議，遭拒絕。於是在檀香山創立興中會，走上革命道路。一九〇五年從國外回日本，在東京成立同盟會，提出「驅除韃虜，恢復中華，建立民國，平均地權」四條綱領，同時發行《民報》，提出三民主義。以後，一面同改良派論戰，一面在國內發動多次武裝起義。一九一一年十月十日，武昌起義成功，年底，被舉爲中華民國臨時大總統。不久，辛亥革命成果被袁世凱篡奪。一九一二年發動「二次革命」，以後又發起討袁、護法諸役，但均以失敗告終。一九二四年改組國民黨，對三民主義重新作了解釋，把舊三民主義發展爲包括「聯俄」、「聯共」、「扶助

農工」三大政策的新三民主義。隨後，又提出「廢除不平等條約」、「召開國民會議」等主張。一九二五年三月十二日，在北京逝世。著作編爲《中山全書》、《總理全集》、《孫中山選集》、《孫中山全集》等。事跡見一九五六年十一月九日《人民日報》所刊《孫中山先生傳略》等。

《孫文學說》爲孫中山哲學思想的結晶，重點闡述他的宇宙進化論和知行觀。

全書共分「知行總論」、「能知必能行」、「不知亦能行」、「有志竟成」等八章。

本書目的在於批評「知之非艱，行之惟艱」說，因爲「予之建設計劃，一一皆爲此說打消」(《自序》)，「倘能證明知非易而行非難」，則「中國人無所畏而樂於行，則中國之事大有可爲矣」(第一章「以飲食爲證」)。

孫中山舉飲食、用錢、作文、建屋、造船、築城、開河、電學、化學和進化十事來證明「行之非艱，而知之惟艱」(同上)。他相信達爾文的進化論，認爲進化是「自然之道」(第四章「以七事爲證」)，進而把宇宙進化分爲三期：物質進化、物種進化和人類進化。第一期：「太極(此用以譯西名『伊太』也)動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球」(同上)。第二期：「由生元(孫以之譯細胞——引者)之始而至於成人」(同上)，此期原則爲物競天擇，優勝劣敗。第三期則爲人類進化，其進化原則不是競爭，而是互助，「社會國家者，互助之體也；道德仁義者，互助之用也」(同上)。

孫中山的「行易知難」論可用一句話來概括，就是「以行而求知，因知而進行」(第五章「知行總論」)。從人類認識史來看，就是「其始則不知而行之，其繼則行之而知之，其終則因已知而更進於行」(同上)。具體地說，有三個論點。第一，「能知必能行」。「天下事惟患不能知耳，倘能由科學之理則以求得其真知，則行之決無所難」(同上)。因此，他十分重視科學的作用，「夫科學者，統係之學也，條理之學也。凡真知特識必從

科學而來也。捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也」(同上)。第二，「不知亦能行」。上一條是對「能知」的人說的，這一條是對「不知」的人說的。「人類之進步，皆發軔於不知而行者也，此自然之理則，而不以科學之發明爲之變易者也。故人類之進化，以不知而行者爲必要之門徑」(第七章「不知亦能行」)。因此，他十分重視力行的作用，「有志國家富强者，宜黽勉力行也」(同上)。第三，「有志竟成」。這是孫中山回顧自己的革命經歷後得出的結論。「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而爲先知先覺者所决志行之，則斷無不成者也，此古今之革命維新，興邦建國等事業是也」(第八章「有志竟成」)。因此，他非常强調人心的作用，甚至把心看作是「萬事之本源」(自序)。

根據各人認識能力的不同，孫中山把人分爲三類，即先知先覺的發明家、後知後覺的鼓吹家和不知不覺的實行家，强調先知先覺的領導作用。

孫中山的「行易知難」論，就其重視科學、提倡力行、强調人要有志氣、這種志氣要順天應人等方面來看，都是很有意義的。但他也確有誇大人心的作用、特别是先知先覺的作用的傾向。　(錢憲民)

李大釗文集

〔現代〕李大釗

《李大釗文集》，二册。現代李大釗著。人民出版社一九八四年版。

李大釗（一八八九——一九二七），字守常，河北樂亭人。襁褓中即失怙恃，與祖父相依爲命。七歲入私塾。清光緒三十一年（一九〇五）入永平府中學。光緒三十三年（一九〇七）考進天津北洋法政專門學校。一九一三年畢業後，留學於日本早稻田大學政治本科，組織神州學會，開展討袁活動，接觸社會主義思潮和馬克思主義理論。一九一六年歸國後，歷任《晨鐘報》（後改名《晨報》）總編輯、《甲寅》日刊編輯、北京大學經濟學教授兼圖書館主任和《新青年》雜志編輯。十月革命後，接受並傳播馬列主義，創辦《每周評論》，投身於新文化運動，積極領導了五四運動。一九二〇年在北京組織共産主義小組。一九二一年中國共産黨成立後，負責北方局黨的工作。在黨的二大、三大、四大上，均當選爲中央委員。積極領導工人和農民運動。一九二四年初，參加了國民黨第一次全國代表大會，促成了國共兩黨的第一次合作。後一直領導北方的工人運動和學生運動。一九二七年四月被軍閥張作霖殺害。一生著論頗多，涉及哲學、經濟學、社會政治思想等多方面。遺文今編爲《李大釗選集》、《李大釗詩文選集》、《李大釗文集》等。生平史料見載於：李

大釗《獄中自述》、《中共黨史人物傳》第二卷、甘肅人民出版社版《李大釗年譜》、張靜如等編《李大釗生平史料編年》、王朝柱《李大釗》等。

《李大釗文集》記錄了李大釗由革命民主主義者向馬克思主義者轉變的軌跡，記錄了他爲中國共產黨的創立和促進中國革命運動的發展的卓越貢獻。《文集》分上、下二册。上册收錄了從一九一二年至一九一九年五月一日的著作，下册收錄了從一九一九年五月至一九二七年的著作及詩歌、書信兩部分。二册共計四百三十多篇。其主要內容爲：

一、從革命民主主義者向共產主義者的轉變。

在前期新文化運動中，李大釗積極宣傳民主主義新思想，反對封建主義舊思想；宣傳積極進取的樂觀主義人生觀，反對消極保守的落後人生觀，並熱情地歌頌了新生力量，號召青年「衝決過去歷史之網羅，破壞陳腐學說之囹圄」(見上册)。對袁世凱復辟帝制的罪惡活動，進行了堅決的鬥爭。反對定孔教爲國教，列入憲法，主張對以孔教爲代表的一切陳腐、僵死的封建倫理道德，均須加以「人爲之力」，使其迅速崩潰(同上)。

《李大釗文集》吸取達爾文進化論思想，說「宇宙大化，刻刻流轉，絕不停留」(同上)，「大實在的瀑流永遠由無始的實在向無終的實在奔流」(同上)。以此爲根據，指出新陳代謝是宇宙間不可抗拒的必然趨勢，强調「今」的重要性，認爲「今」勝於「古」，中國的出路唯在致力於「青春中國」之再造。

俄國十月革命後，李大釗放棄進化論，開始向馬克思主義轉變。發表於一九一八年下半年的《法俄革命之比較觀》、《庶民的勝利》、《Bolshevism的勝利》三篇文章，揭示了社會主義革命和資產階級革命的本

質區別，認爲帝國主義必然滅亡，社會主義必然到來，中國必然沿着十月革命開辟的社會主義新路前進，接着發表的《新紀元》和《戰後之世界潮流》等文章，說明無產階級革命是二十世紀不可抗拒的潮流，而稍後完成的《再論問題與主義》及《我的馬克思主義觀》等文章，則駁斥了以胡適爲代表的社會改良主義思潮，比較係統地介紹了馬克思主義的主要內容，强調了階級鬥爭的重要意義，徹底完成了向共產主義的轉變。

二、宣傳唯物史觀，批判唯心史觀。

李大釗猛烈地批判了神權史觀、「天命」史觀、英雄史觀和精神史觀，闡述並宣傳了馬克思主義唯物史觀：

（一）從社會基本矛盾入手，通過對社會形態的剖析，闡發了經濟基礎與上層建築、生產力與生產關係的理論。認爲生產力是社會發展的「最高動因」，經濟關係是建築之「基礎」。觀念的形態是建築之「上層」，「上層的變革，全靠經濟基礎的變動，故歷史非從經濟關係上說明不可。這是馬氏歷史觀的大體。」（見下册）

（二）關於階級和階級鬥爭問題。認爲在階級社會裏，各類政治變動，「其根本原因都在殊異經濟階級間的競爭」（同上）。指出「社會組織的改造」，必須隨着「生產力的變動」，借助於階級鬥爭的手段實現之（同上）。

（三）關於人民羣衆在歷史上的作用問題。强調「聖君」、「賢相」等「一個個人，除去他與全體人民的關係以外，全不重要」（同上），只有「民衆的勢力，是現代社會上一切構造的唯一的基礎」（同上）。肯定人民是歷史的真正創造者。

三、探索中國革命的道路。

俄國十月革命後，自覺地以馬克思主義唯物史觀的方法研究中國社會，探索中國革命的道路。在《十月革命與中國人民》、《社會主義下的經濟組織》、《中國的社會主義與世界的資本主義》、《土地與農民》等文章中，討論了中國民主革命與社會主義革命的關係問題，以及關於無產階級領導權、農民同盟軍、革命統一戰綫、中國革命的動力和對象問題，並提出了許多精辟的見解。

《李大釗文集》反映的思想，始終處於時代思潮的前列，影響了五四時代一代的知識分子，對後來毛澤東思想的形成，也有重要意義。正如魯迅先生所指出的：李大釗的某些觀點，在後人看來「當然未必精當」，但「他的遺文却將永住，因爲這是先驅者的遺產，革命史上的豐碑。」（《守常全集》題記》，《魯迅全集》卷四）。

有關《李大釗文集》的研究著作有：呂明灼《李大釗思想研究》；周紅興、李如鸞《李大釗詩淺釋》；莫里斯·邁斯納《李大釗與中國馬克思主義的起源》；韓一德、王樹棣編《李大釗研究論文集》等。（董德福）

人生哲學

〔現代〕李石岑

《人生哲學》，一册。現代李石岑著。原定上、下卷，只寫出上卷。一九二六年十一月上海商務印書館初版，

一九三三年五月再版。

李石岑（一八九二——一九三四），原名邦藩，字石岑，後以字行，湖南醴陵人。一九一二年底東渡日本留學，一九二〇年春畢業東京高等師範學校。一九一五年爲反對袁世凱復辟稱帝，與潘培敏、邱夫之等創設學術研究會。次年，參加陳啓修等成立的「丙辰學社」（後改名「中華學藝社」）。其間主編《民鐸》雜志，借以「促進民智，培養民德，發揚民力」。一九一九年返國，參加五四新文化運動，在「尊重各種學術」的口號下，主張調和主義，大量介紹西方各派哲學。後曾主編《時事新報》副刊《學燈》。又入商務印書館任編輯，主編革新後的《教育雜志》。後陸續受聘爲大夏、光華、暨南諸大學教授。一九二〇年十月曾與張東蓀等陪同羅素到湖南講學。篤信尼采、柏格森之學，主張探求人生的究竟，强調宇宙萬物皆有「生機」。因倡言「人生哲學」而聲名大噪。一九二七年赴法、德、英等國考察西方哲學，三年後回國，轉而推崇「新唯物論」即辯證唯物論。一九三三年撰著《哲學概論》即正確提出：新唯物論代表着哲學的趨勢，預測「在現在和最近的將來將有一個光華燦爛的發展」，認爲它「爲最正確的方法，因其能把握宇宙發展的全部」。一九三二年暑假，曾往福建教育廳講演中國哲學，歷時二月。一九三四年秋因腎臟炎於上海去世，年僅四十三歲。著作尚有：《李石岑論文集》、《哲學概論》、《西洋哲學史》、《中國哲學十講》等。事跡見《中國現代哲學人物評傳》、《湖南醴陵縣志》等。

《人生哲學》是在一九二三年「科學與人生觀」論戰之後，哲學界普遍地關注社會大變動和探索新的人生之路的背景下出版的。作者於此期間，先後在江蘇、浙江、湖南、山東、上海等地講演或講學，其論題如《象徵的人生》、《人生哲學大要》、《人格之真詮》、《教育與人生》、《佛學與人生》、《哲學爲人生》、《科學與人生》、

《尼采思想與吾人生活》等，極顯明地圍繞「人生」問題而倡言。一九二三年暑假，應山東省教育廳邀請，前往講述「人生哲學」。後來整理成書，即一九二六年正式出版的《人生哲學》(卷上)。本來還在南京第一中學講了《人生之迷》、《人生之歸宿》，又在東南大學哲學研究會發表了一篇《人生哲學大要》，作爲「結論」，這些作爲下卷三章的内容。但後來因其觀點轉變，再未成書出版。

《人生哲學》(卷上)目次和主要内容如下：

第一章，緒論。第一節，人生哲學的定義。指出，人生哲學不完全等同於哲學，雖然就哲學全體而言處處與人生有關，但兩者仍不能混同；哲學是全體的，人生哲學是部分的；哲學是注重原理的，人生哲學是注重現實的。人生哲學亦不應混同倫理學，並非「愛西克司」(Ethics)的異譯。人生哲學主要在於闡明人生的真相與人類在自然界的位置等問題，不盡屬風俗習慣之談，亦不必盡關於人倫日用之要，而倫理學不談生死，只講人的行爲規範的一種學問。關於人生問題包括人生的現實與人生的理想，一爲人生的意義與價值，一爲人類行爲標準。故人生哲學的定義應爲：「人生哲學是探求『人生的究竟』的一種學問。」第二節，人生哲學的研究法。指出，要注重研究民族的人生哲學，認爲這是理解他民族(如東西方諸民族)的根本。「我們如果懂得一個民族的人生哲學，那就對於那個民族更能徹底了解。東方民族所以有東方民族的樣法，西方民族所以有西方民族的樣法，無非是人生哲學在那裏作祟。」又指出，研究人生哲學應循個人生活——家族生活——社會生活——宇宙生活，依次作多方面的考察。「我們考察那時代的人生哲學便可由那時代的人的内部生活和外部生活去決定，推而至於全人類莫不同然。」

第二章，近代人生問題概說。第一節，人生問題的起源及變遷。認爲人的知識發達、衰老病死、天災人

禍、社會不公以及政治理想的變遷便是人生哲學的起源。而人生問題的變遷上的程序，「古代、中世都注重情意的方面，近世則注重知的方面，若在現代乃在謀知情意之調和發達。所以現代的人生問題不是枝枝節節的靈魂問題肉體問題，乃是生活全體的問題。」第二節，近代人的外部生活。認爲「物質文明之發達，都會之膨脹，政治運動和社會運動之猛進——都是就西洋人的外部生活而言。」而中國人的外部生活，那是「愛國運動」以及「畸形的社會生活」。第三節，近代人的內部生活。認爲西方人的懷疑而苦悶、沉溺於厭世的悲境以及道德觀念之薄弱、善惡之無差別等，皆是其內部生活最顯著之點。而中國人則要加上保守主義與低級的享樂主義以及家族制度之尊，這便是中國一般人的內部生活。

第三章，東西哲學對於人生問題解答之異同。第一節，西洋哲學方面之觀察。第二節，印度哲學方面之觀察。第三節，中國哲學方面之觀察。介紹道家的老子、楊朱、莊子的人生觀，儒家的孔子、曾子、孟子、荀子的人生觀，漢唐的王充、清談家、李翱等的人生觀，宋明的理學與禪學、朱熹、王守仁的人生觀，清代的戴震的人生觀等。第四節，三方面哲學解答之比較。這裏有：評梁漱溟的三個路向說、論「西方文化爲物質的東方文化爲精神的」之非是、論「西方文化爲科學的東方文化爲玄學的」之非是、我對於東西文化的看法、西洋人生哲學的特點、印度人生哲學的特點、中國人生哲學的特點、東西文化與東西哲學之係統的研究。最後的結論是：「然則西洋人解決人生問題可以說是用的科學的方法，中國人解決人生問題可以說是用道德的方法，印度人解決人生的問題可以說用的宗教的方法。」「中國人的道德思想幾乎完全不能解決近代人生問題。印度人的宗教思想亦僅可以部分的解決近代人生問題。西洋人的科學思想雖可以完全解決近代人生問題，但又不免發生種種弊端。所以都非有一種救濟不可，如果有了救濟的方法，我以爲西洋的科學

思想應該竭力提倡，次之便是印度的佛教思想和中國的老莊思想，因爲佛法老莊都可以部分的有補助於近代人生問題之解決。至論到救濟，我以爲唯一的救濟的方法，只有提出藝術思想。」

應該承認，本書所論述人生哲學自有特點，是當時許多探索人生問題的著作較全面的一種。林志鈞在此書「序」中指出：「石岑先生此書，網羅衆說，折衷至當，而歸於藝術的人生哲學之一途，真是研究有得之言，確無可易了。」（胡　嘯）

獨秀文存

〔現代〕陳獨秀

《獨秀文存》，三卷。現代陳獨秀著。成書於一九二二年。通行本有：一九二二年上海亞東圖書館初版本、一九三三年亞東再版本（此本添進蔡元培「《獨秀文存》序」）、一九八七年安徽人民出版社重版本等。

陳獨秀（一八七九——一九四二），字仲甫，號實庵，安徽懷寧（今安慶）人。自幼喪父，稍長，先後隨祖父和長兄學四書五經、《昭明文選》等。十七歲中秀才，十九歲就讀於杭州「中西求是書院」，接觸西學。後留學日本，回國後到蕪湖創辦《安徽俗話報》，宣傳反帝反封建思想。一九一二年任安徽都督府秘書長。翌

年參加反袁鬥爭，失敗後於次年再次東渡日本，協助章士釗創辦《甲寅》。一九一五年回上海創辦《青年雜志》（第二卷起更名《新青年》），高舉「科學」和「民主」兩面大旗，反對孔教、禮法和舊道德、舊文學，積極倡導新文化運動。一九一七年應北京大學校長蔡元培之聘就任北大文科學長，翌年與李大釗一起創辦《每周評論》。一九二〇年八月在上海發起組織共產主義小組，一九二一年被選爲中國共產黨第一任總書記。一九二二年八月加入國民黨，促成第一次國共合作。第一次國內革命戰爭後期，犯了嚴重的右傾投降主義錯誤，一九二七年「八七」會議上被撤銷黨的總書記職務，但拒不認錯。大革命失敗後，陷入取消主義泥坑，進行分裂黨的活動，一九二九年十一月被開除出黨。後公開進行托派活動。一九三二年十月被國民黨逮捕入獄，一九三七年八月獲釋。後蟄居四川江津，從事著述。一九四二年五月病故於江津。一生著作甚豐，已見一千五百多篇，涉及內容頗廣。文章除收入自編《獨秀文存》外，後人編有《陳獨秀文章選編》、《陳獨秀先生抗戰文集》等多種。生平史料見載於陳獨秀《實庵自傳》、《陳獨秀傳》（上、下册，分別由任建樹、唐寶林著）、强重華等編《陳獨秀被捕資料匯編》等。

《獨秀文存》是五四時期批判封建舊思想、倡導新思想的著名文集。全書分三卷，收入作者一九一五年至一九二二年的文章書信二百七十多篇。卷一爲論文（六十一篇），卷二爲隨感録（一百六十篇），卷三爲通信（五十二篇）。其書「大抵取推翻舊習慣，創造新生活的態度」（蔡元培「《獨秀文存》序」），主要反映了五四時期陳獨秀的激進民主主義思想，有些文章宣傳了馬克思主義的觀點，對當時存在的多種社會問題進行了探討，但也包含有某些唯心主義的論調。其內容有：

一、科學和民主思想。認爲中國人要脫離蒙昧時代並成爲文明强國，必須「以科學與人權（按即民主）

並重」，兩者「若舟車之有兩輪」（《敬告青年》，《文存》卷一），缺一不可，救弊起衰，唯此兩項。指出科學是一種方法或精神，即尊重事實和規律，强調「分析」和「實證」，破除「迷信」和「無知妄作」，反對「空談」和「玄杳」。關於「民主」，五四前認爲民主就是「平等人權」、「獨立自主之人格」、「個人思想自由」（《東西民族根本思想之差異》等，卷一），並嚴格區分儒學「民本主義」和西洋近代民主主義，屬於資產階級民主範疇，五四後，則傾心於社會主義民主，揭露資產階級民主的實質是「欺騙世人把持政權的詭計」（《民主黨與共產黨》，卷二）。

二、反孔批儒思想。《獨秀文存》抨擊了尊孔復古逆流：（一）從分析孔教「三綱」入手，揭露「孔教與帝制，有不可離散之因緣」（《駁康有爲致總統總理書》，卷一），認爲若孔子儒家思想不「鏟除淨盡」，則無數袁世凱將接踵而至（《袁世凱復活》，卷一）。（二）根據現代社會生活要求自由、平等，要求「個人人格獨立」、「個人財產獨立」，論證了孔子之道不合於現代生活（《孔子之道與現代生活》卷一），指出若不攻破儒家「三綱」之說，則「吾國之政治，法律，社會道德，俱無由出黑暗而入光明」。（《答吳又陵》，卷三）（三）反對把原始儒學（孔孟）與後世儒學（宋明理學）截然劃開，把罪惡歸諸後儒，而認爲兩者實一脈相承，罪魁禍首就是孔子，從而徹底堵住了尊孔者的辯護。

三、哲學思想。（一）進化論宇宙觀：推崇生物進化論，認爲自然界和人類社會，物質現象和精神現象，都是遵循着「新陳代謝」規律、「生存競爭，優勝劣汰」規律而進化發展的。「宇宙間精神物質，無時不在變遷即進化之途」（《孔子之道與現代生活》），此乃宇宙「根本大法」，據此斷定倫理道德、文學藝術等均應隨時代而進化。（二）唯物主義和無神論思想：肯定物質世界的客觀實在性和不滅性，提出「物體自真」、「實質

常往」，「一切思想行爲，莫不植基於現實生活之上」（《今日之教育方針》，卷一）的唯物論思想，批判儒、釋、道的唯心主義觀點。《獨秀文存》還抨擊了宿命論、鬼神迷信思想和基督教的神學唯心論，提倡積極向上的人生（《有鬼論質疑》、《人生真義》、《科學與神聖》等），主張「以科學代宗教，開拓吾人真實之信仰」（《再論孔教問題》，卷一）。

四、文學革命論。根據宇宙大變遷的根本法則，以「必不容反對者有討論之餘地」（《再答胡適之》，卷三）的革命精神，主張文學須隨社會而變遷，以白話代文言。把文學革命看作是改造「國民性」、「革新政治」和思想啓蒙的「利器」。提出要推倒「貴族文學」、「古典文學」、「山林文學」，建設「國民文學」、「寫實文學」、「社會文學」（《文學革命論》，卷一）。認爲新文學必須能「抒情寫實」，走近代歐洲文學的道路

五、社會政治思想。肯定帝國主義和資本主義「已經造了無窮罪惡」，「應該拋棄」，代之以「民衆運動」，「社會改造」（《新青年宣言》，卷一）。指出現在已到了人民「起來直接解決」問題的時候了。在問題與主義的爭論中，批判胡適「少談些主義」的謬論。

此外，《獨秀文存》還記載了陳獨秀的教育思想和人性、倫理道德思想。

《獨秀文存》文筆廉悍，思想新穎，令人振聾發聵，影響了一大批知識分子和早期共產黨人，早在一九一九年，毛澤東在《陳獨秀被捕及營救》一文中，高呼「我祝君至堅至高的精神萬歲」、「陳君萬歲」，其影響於此可見一斑。

有關《獨秀文存》的研究論著主要有：曾樂山《五四時期陳獨秀思想研究》等。（董德福）

吳虞文録

〔現代〕吳虞

《吳虞文録》，二卷。現代吳虞著。書成於一九二一年十月。通行本有：一九二一年十月上海亞東圖書館初版本、一九三六年成都吳氏愛智廬刊線裝本（二册）等。

吳虞（一八七二——一九四九），字幼（又）陵，號愛智，原名永寬。四川新繁人。自幼習經史，早年間學於吳伯朅、廖季平、張星平諸師。「澹於希世，不事科舉」。戊戌變法後，兼求新學，思想爲之一變，時賢稱許他是「成都言新學之最先者」（廖季平《駢文讀本序》，《蜀報》第一年第二期）。清光緒三十一年（一九〇五）留學日本，入法政大學深造，接觸並接受西方資産階級社會政治學説，思想上日趨新進。光緒三十三年（一九〇七）畢業回國，後從事教學和著述活動。一度主編《蜀報》，參加「南社」。一九一一年因著文反對儒教及家族制度，受到清政府通緝而遁跡窮山。五四新文化運動期間，分别在《新青年》等雜志上發表了一係列以反對封建禮教、封建家族制度爲核心的激進文章，以其激越的情緒，酣暢的文筆，震動了當時中國思想界，一時被譽爲「只手打倒孔家店的老英雄」。一九二一年夏至一九二五年夏，任北京大學國文系教授。一九二五年九月離開北京返回四川，先後在成都大學、省立第一師範學校、四川大學等校任教。一九三三年七

月退出教育界，從此閉門著述，思想日益消沉，最終皈依於佛教。一生著作頗豐，除正式出版的《秋水集》、《吳虞文錄》、《吳虞文續錄》、《吳虞文別錄》、《吳虞日記》等著作外，還編撰有《駢文讀本》、《宋元學案粹語》、《國文撰錄》等書，今編《吳虞集》收文最全。生平史料見載於《吳虞日記》及《中國近代著名哲學家評傳》(下)等。

《吳虞文錄》主要是作者在前期新文化運動中所寫論文的結集，多爲批判儒家封建倫理觀念和專制思想之作，由胡適作序。包括《明李卓吾別傳》、《家族制度爲專制主義之根據論》、《儒家主張階級制度之害》、《說孝》、《道家法家均反對舊道德說》、《吃人與禮教》、《讀荀子書後》等著名文章十餘篇。

吳虞以西方近代思想學說和中國「異端」思想同正宗儒學相「比較對勘」的方法，論述了「打倒孔家店」的必要性和必然性。說「不佞常謂孔子自是當時之偉人，然欲堅執其學以籠罩天下後世，阻礙文化之發展，以揚專制之餘焰，則不得不攻之者，勢也。」(《吳虞文錄·致陳獨秀》，以下只注篇名)在吳虞看來，儒學排斥「異己」，使「國內之學」和「域外之學」不得伸張發達，造成「愚民日陋劣，政府日專橫，學絕道喪」(《明李卓吾別傳》)的惡劣後果。認爲儒學的教條和道德已經陳腐無用，其「影響於亡國亡種實大矣」。(同上)

吳虞稱孔丘爲「盜丘」、「國愿」，說他是「佞諂」之徒，是「專制時代官僚派之萬世師表」(《儒家主張階級制度之害》)。强調既「爲共和之國民」，則不能「甘爲孔氏一家之孝子順孫」而與共和原則相「背畔」(《家族制度爲專制主義之根據論》)。除直接批孔外，還特別歷數荀子之罪，指出荀學倡禮教，是不合於民主共和精神的，它使「君主既握政教之權，復兼家長之責，作之君，作之師，且作民父母，於是家族制度與君主政體遂相依附而不可離。」(《讀荀子書後》)

指出二千多年來的儒學，自孔子始，經孟子、董仲舒，而至韓愈，終於使「儒教與專制統一，中國學術掃地！」（《儒家主張階級制度之害》）進而以西方近代思想之創建爲例，指明「儒教不革命，儒學不轉輪，吾國遂無新思想，新學說，何以造新國民？悠悠萬事，惟此爲大已！」（同上）認爲儒家的倫理學說、社會組織上的家族制度和政治上的君主制度三者合一，其中，家族制度爲專制制度賴以建立之基礎（《家族制度爲專制主義之根據論》），而儒家「孝悌」，則是「二千年來專制政治與家族制度聯結之根干」，「其流毒誠不減於洪水猛獸矣。」（同上）指出民主、平等、自由等近代觀念與忠孝禮節等儒家準則是水火不相容的，「謂政治改革而儒教、家族制度不改革，則尚餘二大部專制，安能而得真共和也。」（《讀荀子書後》）

關於儒學重「孝」的實質，吳虞引用程頤「孝悌是順德，所以不好犯上」的話，指出儒家教忠教孝，就是要「把中國弄成一個『制造順民的大工廠』」，「以遂他們專制的私心」（《說孝》）。認爲「孝與禮相表裏」，「禮又與刑相表裏」，禮教「數千年來不知冤枉害死了多少無辜的人，真正可爲痛哭呀！」（同上）

在《說孝》一文中，還具體陳述「孝」的弊病。認爲以無後爲大不孝，必行納妾制度，必生沒有自由戀愛的婚姻；而恪守「父母在不遠游」、「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」等儒家片面孝道，則有悖於歷史進化。

在《道家法家均反對舊道德說》和以他妻子吳曾蘭的名義發表的《女權平議》中，以自由、平等的法權觀念和人道主義原則，批判封建主義的節義觀，反對夫權思想，提倡婦女解放。說「天尊地卑，扶陽抑陰，貴賤上下之階級，三從七出之謬談，其於人道主義皆大不敬，當一掃而空之。」（《吳虞文錄》卷下附錄》）

對於魯迅《狂人日記》中禮教「吃人」的論斷，吳虞深表贊賞，並以中國歷史上一係列駭人聽聞的史實，論證了「禮教吃人」的真相，發出了五四時代「打倒孔家店」的强音。吳虞沉痛地指出：「我們中國人，最妙是

一面會吃人，一面又能夠講禮教」，「孔二先生的禮教講到極點，就非殺人吃人不成功，真是慘酷極了！……到了如今，我們應該覺悟：我們不是爲君主而生的！不是爲聖賢而生的！也不是爲綱常禮教而生的！甚麼「文節公」呀，「忠烈公」呀，都是那些吃人的人設的圈套，來誑騙我們的！我們如今，應該明白了！吃人的就是講禮教的！講禮教的就是吃人的呀！」（《吃人與禮教》）

《吳虞文録》雖缺乏一定的理論深度，但其反孔非儒思想，不失爲五四新文化運動中一支强有力的生力軍。胡適爲《吳虞文録》作序說：吳虞乃「中國思想界的一個清道夫」。柳亞子曾贊譽吳虞「其言非孔，自王充、李卓吾以來，一人而已。」（轉引自《吳虞日記》，一九一七年九月二十一日）

有關《吳虞文録》的研究論著有：唐振常《章太炎吳虞論集》等。（董德福）

中國哲學史大綱（卷上）

〔現代〕胡適

、《中國哲學史大綱（卷上）》，十二篇。現代胡適著。一九一九年二月商務印書館出版，一九二六年又以《北京大學叢書》印行。

胡適（一八九一——一九六二），安徽績溪人。原名洪騂、嗣糜，字希疆。應留美考試時改名適，字適之。

筆名有：自勝生、鐵兒、冬心、藏暉室主人等。幼入鄉塾，即讀《孝經》、《論語》等典籍。十三歲至上海，先後進梅溪學堂、澄衷學堂、中國公學，頗受嚴復梁啓超等影響，開始接觸西方學術文化。清宣統二年（一九一〇）赴美，先入康奈爾大學農學院，後轉文學院學文學和哲學，曾與同時留美的趙元任等發起成立「中國科學社」。一九一五年九月轉入哥倫比亞大學攻讀博士，師事杜威，自認實驗主義從此成了他的「生活和思想的一個嚮導」。一九一七年回國任北京大學教授，加入《新青年》編輯部，撰文反對孔教和封建貞操觀念，宣傳個性自由、民主與科學，又提倡白話文，發動文學革命，爲當時新文化運動的著名人物。五四時期，挑起「問題與主義」的論戰，反對馬克思主義。一九二二年，和丁文江創辦《努力周報》，主張「好人」政府和「省自治的聯邦制」。翌年，主辦《國學季刊》，提倡「整理國故」。一九二八年任中國公學校長。一九三一年創《獨立評論》，支持蔣介石「攘外必先安內」的政策，並發表「全盤西化」的主張。一九三八年出任駐美大使。一九四六年任北京大學校長，同年九月參加國民大會，爲大會主席團成員。一九四八年去美，後回臺灣。一九五四年任「光復大陸設計委員會」副主任委員。一九五七年任臺灣中央研究院院長。一九六二年二月十四日，因心臟病發而死。一生從事中國古代哲學史和思想史研究，兼涉訓詁、考證等。著述甚多。自稱爲學的目的「是注重思想學問的方法」。指出「大膽的假設，小心的求證」的治學方法，對學界頗具影響。主要著作有《胡適文存》等。

《中國哲學史大綱》（卷上）是胡適剛返國任北京大學教授時，應教學需要，在其博士論文英文本《先秦名學史》的基礎上改編的講義，後修訂成書。原計劃撰寫上中下三卷，但正式出版的只有上卷。爲近代第一部用西方近代觀點和方法編寫的中國哲學史的著作。

全書分列十二篇目：第一篇，導言；第二篇，中國哲學發生的時代（共兩章）；第三篇，老子；第四篇，孔子（共五章）；第五篇，孔門弟子；第六篇，墨子（共四章）；第七篇，楊朱；第八篇，別墨（共六章）；第九篇，莊子（共兩章）；第十篇，荀子以前的儒家（共兩章）；第十一篇，荀子（共三章）；第十二篇，古代哲學之終局（共三章）。另有「附錄」，（諸子不出於王官論）。

此書大體內容爲：

一、闡明哲學的對象和哲學史的目的。胡適給哲學下的定義是：「凡研究人生切要的問題從根本上着想要尋一個根本的解決，這種學問叫做哲學。」關於哲學史，則是敘述、評論哲學家的學說或看法。即是說：「若有人把種種哲學問題的種種研究法，和種種解決方法都依着年代的先後和學派的係統，一一記載下來，便成了哲學史。」

在上述簡明定義之後，他進一步明智地規定哲學史研究的目的和任務：一是「明變」，即使學者知道古今思想沿革變遷的綫索；二是「求因」，還要尋出這些沿革變遷的原因；三是「評判」，使學者知道各家學說的價值。應該說，這些規定是正確的科學的，而且本書也確實貫徹了這一研究的目的和任務。例如，考察老子的天道觀，並不孤立地審視，而是與以前古人的「意志之天」觀念以及孔子、墨子關於「天命」「天志」思想，結合客觀情況和歷史上的變化，以求「明變」。又如，胡適指出：哲學家之所以具有不同的觀點，原因在於個人才性不同、所處的時勢不同、所受的思想學術不同。以老子而言，其所處時代的社會思潮，有憂時派、厭世派、樂天安命派、縱慾自恣派、憤世派等等，故可斷定：「老子親見那種時勢，又受了那些思潮的影響，故他的思想，完全是那個時代的產兒。」可見，他沒有離開社會歷史背景去孤立評論個人的思想觀點。

二、以校勘、訓詁、貫通的手段，整理了中國哲學史史料上一些問題。胡適對三種手段的運用，頗具功力。如校勘秦漢典籍，考證了老子其人其書，考證了墨翟的生卒年等。如指出：「《列子》的第七篇名爲《楊朱篇》，所記的都是楊朱的言語行事。《列子》這部書是不可信的。但是我看這一篇似乎還可以信。」接着列舉了考證的根據。至於「訓詁」，作者注入了極大熱情，如在書中第八篇「別墨」裏，以此法考證了「彼」當是「彼」之誤，「法」的古文原義，等等，這對把握後期墨家的哲學思想極有助益。

三、用中西哲學比較法評論哲學之得失。胡適是中國最早運用這種「比較法」研究哲學史的學者之一，這是與他有治「漢學」又兼治西洋哲學史的優越學識條件分不開的。他指出，這種中西比較法，可以使中西學術思想「互相印證，互相發明」，以能更好了解「人類的官能心理大概相同，故遇着大同小異的境地時勢，便會產生出大同小異的思想學派。」實際上，這更便於把握哲學家們的思想實質，以及中西哲學思想發展帶有普遍意義的內容。書中評述了老子的無爲主義聯繫到歐洲十八世紀的經濟學者政治學者的放任主義的主張，得出「凡是主張無爲的政治哲學，都是干涉政策的反動」的深刻性結論；論述老子和鄧析子的激烈政治傾向與古希臘的「哲人」思想相比較，指出中國古代和古希臘的守舊派都是極度痛恨和扼殺激烈的政治傾向的；把孔子在認識論方面强調「學」與康德的感性直觀認識略綫相對照，說孔子的「學」只是死讀書因而「造成一國的書生廢物」的流弊，等等，都說明對中西哲學相比較研究，區別其異同、是非、短長，進而對一種哲學主張或論斷作出判斷，這種方法是非常可取的。

四、以平等的眼光審視各派哲學，破除一向尊儒家爲正統的舊哲學史觀，構建新的中國哲學史的框架。應該說，這在當時封建傳統意識仍相當頑固的社會歷史條件下，敢於倡導新說，則是相當難能可貴的。胡

適明白地講：「哲學的發達全靠『異端』羣起，百川競流，一到了『別黑白而定一尊』的時候，一家專制，罷黜百家；名爲『尊』這一家，其實這一家少了四圍的敵手與批評家，就如同刀子少了磨刀石，不久就要銹了，不久就要鈍了。」這一見解，在當時是起了解放思想的進步作用的。他一反舊哲學史觀，主張以西方哲學體例和模式，來構思和建立中國哲學史體係，直接把老子、孔子的時代定爲中國哲學誕生的時代，着重探討了中國古代思想家的進化觀念，注重實功事效的思想和邏輯方法，這些都是很有意義的。當然，其書以唯心主義實驗主義的面貌塑造中國古代哲學家，有些方面是大膽歪曲了我國古代的思想資料，忽視以至抹煞中國哲學的特殊性，這些錯誤也是十分明顯的。

本書出現於五四新文化運動時期，自然引起思想界學術界的矚目。特別是由於著名教育家蔡元培爲之作「序」，稱贊這是有「證明的方法」、「扼要的手段」、「平等的眼光」、「係統的研究」四大特長的書。認爲不但可以表示作者的苦心，並且爲後來的學者開無數法門。評價極高，過份贊美，則是由於奬勵後學的原因。但不管怎樣，此書在當時我國貧乏的學術界，却是起了一定的積極作用，則是應該肯定的。只是在上卷出版以後，始終未能完成中下卷，畢竟是一個缺陷。（胡　嘯）

胡適文存

〔現代〕胡適

《胡適文存》，三集十七卷。現代胡適著。第一集（一至四册），一九二一年十二月上海亞東圖書館初版，一九三一年十五版；第二集（一至四册），一九二四年十一月上海亞東圖書館初版，一九三一年八版；第三集（一至四册），一九三〇年九月上海亞東圖書館初版。此外，一九五三年十月至十二月臺北遠東圖書公司將《胡適文存》第一、二、三集，與由《胡適論學近著》第一集删改而成的第四集合刊，作四集出版。

《胡適文存》是胡適的著作集。

第一集四卷，收録一九一一年至一九二一年間的文章。

卷一，論文學的文。有《文學改良芻議》、《歷史的文學觀念論》、《建設的文學革命論》、《論文學改革的進行程序》、《談新詩》等文，加上寄陳獨秀、答錢玄同等書信，共二十八篇。其中最爲重要且富有歷史意義的，是《文學改良芻議》，這是一篇新文化運動中極具有啓蒙性作用的雄文。最初發表在一九一七年一月二卷五號《新青年》上，指出：「吾以爲今日而言文學改良，須從八事入手。八事者何？一曰，須言之有物；二曰，不摹仿古人；三曰，須講求文法；四曰，不作無病之呻吟；五曰，務去爛調套語；六曰，不用典；七曰，

不講對仗，八曰，不避俗語。」

卷二，據作者在「序例」所言，它與卷三「都可說是方法論的文章」。有《詩三百篇言字解》、《諸子不出於王官論》、《墨子小取篇新詁》、《實驗主義》、《問題與主義》、《杜威先生與中國》、《清代學者的治學方法》等十一篇。《實驗主義》一文，是胡適一九一九年春所作，介紹其老師杜威的哲學，實際上亦是他自己的哲學思想。下分：(一)引論。(二)皮耳士——實驗主義的發起人。(三)詹姆士的心理學。(四)詹姆士論實驗主義。這前四部分起先載一九一九年四月十五日出版的《新青年》六卷四號。(五)杜威哲學的根本觀念。(六)杜威論思想。(七)杜威的教育哲學。這後三部分收入一九一九年北京大學學術研究會編印《學術講演錄》。《實驗主義》，《問題與主義》實際上是包括三篇文章，即《多研究些問題，少談些主義》、《三論問題與主義》、《四論問題與主義》(論輸入學理的方法)。一九一九年七月二十日《每周評論》第三十一號上發表了胡適的《多研究些問題，少談些主義》。文中把問題與主義截然對立起來，認爲「空談好聽的『主義』是極容易的事」「空談外來進口的『主義』是沒有什麽用處的。」「偏向紙上的『主義』是很危險的。」「我因爲深覺得高談主義的危險，所以我現在奉勸新輿論界的同志道：『請你們多提出一些問題，少談一些紙上的主義』」。「現在中國應該趕緊解決的問題，真多得很。從人力車夫生計問題，到大總統的權限問題；從賣淫問題到賣官賣國問題；從解散安福部到加入國際聯盟問題；從女子解放問題到男子解放問題；……那一個不是火燒眉目緊急問題？」此文發表後，受到了藍志先、李大釗的駁難，爲此胡適又寫了《三論問題與主義》、《四論問題與主義》，刊載於一九一九年八月二十四日、八月三十一日《每周評論》第三十六號、第三十七號。

卷三，有《國語文法概論》、《水滸傳考證》、《水滸傳後考》、《紅樓夢考證》(改定稿)四篇。

卷四，雜文。有：《歸國雜感》、《易卜生主義》、《貞操問題》、《不朽》、《新思潮的意義》、《吳虞文錄序》等二十五篇。在《歸國雜感》裏，胡適認爲：「這二十年來中國並不是完全沒有進步，不過惰性太長，向前走三步又退回兩步，所以到如今還是這個樣子；《貞操問題》是批判封建道德的文章。認爲「替未婚夫守節和殉烈的風俗」是「不合人情，不合天理的罪惡；還要公認勸人做烈女，罪等於故意殺人。」「因爲貞操不是個人的事，乃是人對人的事；不是一方面的事，乃是雙方面的事。」「誠意的貞操完全自動的道德，不容有外部的干涉，不須有法律的提倡。」；在《不朽》一文裏，胡適提倡「立德」「立功」「立言」的不朽，而非宗教家所解作靈魂不滅的意思。前者他稱做「社會的不朽論」。認爲「這個『大我』是永遠不朽的，故一切『小我』的事業、人格，一舉一動，一言一笑，一個念頭，一場功勞，一樁罪過，也都永遠不朽。」這實際上是誇大「小我」，使偶然性誇大爲必然性。《新思潮的意義》說，既要研究問題，又要輸入學理。指出：「我們對於舊有的學術思想有三種態度：第一，反對盲從；第二，反對調和；第三，主張整理國故。」

第二集四卷：收錄自第一集出版以後至一九二四年這三年內的文章。作者謂：「第一二卷爲講學之文，第三卷爲論政治之文，第四卷爲雜文。」

卷一，有《國學季刊發刊宣言》、《發起人〈讀書雜誌〉的緣起》、《古史討論的讀後感》、《一個最低限度的國學書目》、《論墨學》等十三篇。

卷二，有《科學與人生觀序》、《孫行者與張君勱》、《讀梁漱溟先生的東西文化及其哲學》、《五十年來中國之文學》、《五十年來之世界哲學》等七篇。一九二三年一月開始的「科學與玄學」論戰，論戰主將丁文江、張君勱以及其他參戰者陸續發表數十篇文章，匯集成書。胡適爲此書作序，即《科學與人生觀序》。是文亦反

映作者的哲學觀點。指出：「那光焰萬丈的科學，決不是這幾個玄學鬼搖撼得動的。又自稱：「我們如果深信現有的科學證據只能叫我們否認上帝的存在和靈魂的不滅，那麽我們正不妨老實自居爲『無神論』者。」《五十年來之世界哲學》一文指出：「三百年的科學進步，居然給我們一個動的變的宇宙觀了。但關於生物、心理、政治的方面，乃舊是『類不變』的觀念獨占優勝。」「達爾文不但證明『類』是變的，而且指出『類』所以變的道理。這個思想上的大革命在哲學上有幾種重要的影響。最明顯的是打破了有意志的天帝觀念。」

卷三，有《十七年的回顧》、《黃梨洲論學生運動》、《我們的政治主張》、《我的岐路》等十三篇。《我們的政治主張》是胡適起稿，由蔡元培、王寵惠、陶行知、李大釗、梁漱溟等十六位教授簽署發表的「政治意見」書，提出所謂「好政府」一個目標，作爲改革中國政治的最低限度的要求。政治改革有三個基本原則，即「我們要求一個憲政的政府」「我們要求一個公開的政府」「我們要求一種有計劃的政治」。《我的岐路》一文，實際上是胡適對自己的經歷的簡述。自稱「我是一個注意政治的人。」「從此以後，哲學史成了我的職業，文學做了我的娛樂。」在談到「實驗主義」時，承認「談政治只是實行我的實驗主義，正如我談白話文也只是實行我的實驗主義。實驗主義自然也是一種主義，但實驗主義只是一個方法，只是一個研究問題的方法。他的方法是：細心搜求事實，大膽提出假設，再細心求實證。一切主義，一切學理，都只是參考的材料，暗示的材料，待證的假設，絕不是天經地義的信條。」此外，在其他方面也作了辯解。

卷四，有《吳敬梓年譜》、《西遊記考證》、《鏡花緣的引論》、《跋紅樓夢考證》等十七篇。

第三集九卷：收錄第二集以後至一九三〇年期間的文章。在書的扉頁有：紀念四位最近失掉的朋友，李大釗先生、王國維先生、梁啓超先生、單不庵先生。在「自序」裏，謂：「第一卷是幾篇可以代表我對中國幾

個重要問題的態度」，「第二卷至第四卷都是整理國故的文字。卷三的三篇只是治學方法的三個例子，卷四是整理佛教史料的文字」，「第五、第六卷都是考證舊小說的文字」，「第七卷是我讀書雜記」，「第八卷是我關於中國文學的幾篇序和跋」，「第九卷是一些雜文」，除卷一和卷九外，「其餘七卷文字都可算是說明治學方法的文字。」

卷一，有《我們對於西洋近代文明的態度》、《請大家照照鏡子》、《漫游的感想》等五篇。在《我們對於西洋近代文明的態度》一文裏，提出許多有價值的見解。提出：「沒有一種文明單是精神的，也沒有一種文明單是物質的。」「今日最沒有根據而又最有毒害的妖言是譏貶西洋文明爲唯物的，而尊崇東方文明爲精神的。」「西洋近代文明的精神方面的第一，特色是科學。科學的根本精神在於求真理。」「信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己。」

卷二，有《幾個反理學的思想家》、《治學的方法與材料》等五篇。

卷三，有《左傳真僞考的提要與批評》等三篇。

卷四，《禪學古史考》、《論禪宗史的綱領》等七篇。

卷五，有《重證紅樓夢的新材料》等三篇。

卷六，有《三俠五義序》、《兒女英雄傳序》等九篇。

卷七，有《陸賈新語考》、《漢初儒道之爭》、《胡笳十八拍》、《墨子》等十七篇。

卷八，有《白話文學史自序》、《詞選自序》等十四篇。

《胡適文存》收文比較廣泛，涉及文學、史學、哲學、倫理學、教育學、考辨和政治學等方面，宣傳了實

用主義思想，提倡「大膽假設，少心求證」的方法論，以及社會改良主義的主張等。爲研究胡適哲學思想的重要材料。其次，是書的「附錄」，一般都是與作者商榷、論爭的文章或信件，這樣易於全面客觀了解雙方的論點，以便讓讀者作出自己的選擇和判斷。（胡　喆）

魏晉玄學論稿

〔現代〕湯用彤

《魏晉玄學論稿》，一册。現代湯用彤著。爲一九三八年至一九四七年發表的有關魏晉玄學的九篇論文的彙集，其中八篇原載於本世紀三十年代末的《學術季刊》、《圖書季刊》等雜志，人民出版社一九五七年結集出版，中華書局一九六二年新版。

湯用彤（一八九三——一九六四），字錫予，原籍湖北黃梅，生於甘肅渭源。幼年讀書於父的塾館，勤奮刻苦，自謂「幼承庭訓，早覽乙部」，對歷史興趣濃厚。一九一二年入北京順天學校，一九一四年進清華學校。三年後畢業，留校任國文教員，兼任《清華周刊》總編輯。翌年赴美，相繼在哥倫比亞大學、哈佛大學研究院學哲學，並習梵文、巴利文。一九二二年獲哲學碩士學位後返國。先後在東南大學、南開大學、中央大學、西南聯大任教授、系主任。一九三〇年起於北京大學任教，從此再未離開過。一九四七年曾去美國加

利弗尼亞大學講學。新中國成立後，任北京大學校務委員會主任委員、副校長，中國科學院哲學社會科學部委員、歷史考古專門委員等職，並任全國政協第一屆委員、第三屆常務委員，全國人民代表大會第一、二、三屆代表。早年在美雖簽名聲援五四運動，但對新文化運動的意義並未理解。二十年代初回國即發表《評近人之文化研究》一文，支持提倡封建文學的《學衡》觀點。後態度有所轉變，時感「讀書無心，救國乏術」，始終關懷祖國的命運和文化遺產。專治佛教史和哲學史，精於考訂，治學嚴謹，把考據之學實事求是傳統和西方分析哲學思想方法結合起來，在佛學和玄學諸領域頗有創見，貢獻甚大。主要著作有：《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《印度哲學史略》、《往日雜談》、《湯用彤論著集》等。事跡見《民國人物傳》（中華書局）、《辭海》（上海辭書出版社）、《中國現代社會科學家傳略》（山西人民出版社）等。

《魏晉玄學論稿》共收錄九篇論文。它們是：《讀人物志》、《言意之辨》、《魏晉玄學流別略論》、《王弼大衍義略釋》、《王弼聖人有情義釋》、《王弼之周易論語新義》、《向郭之莊周與孔子》、《謝靈運辨宗論書後》，附錄《魏晉思想的發展》。

書中的重點內容可概括爲四個方面：

首篇《讀人物志》，是對三國魏劉邵（一作「劭」）的《人物志》的評述，借此說明當世的思想內容，以及學問的變遷。他認爲，此書論旨在於考察才性選拔人才，但其書大義可分爲：一、品人物則由形所顯觀心所蘊，二、分別才性而詳其所宜，三、驗之行爲以正其名目，四、重人倫則尚談論，五、察人物常失於奇尤，六、太平必賴聖人，七、創大業則尚英雄，八、美君德則主中庸無爲。湯用彤對此書大義剖析如此具體，是非常寶貴的，啓示了後人對《人物志》的真義的了解。他又認爲，此書亦敘述了漢末晉初的思想學術的變遷。正

始前後，談論殊異。《人物志》爲正始前之學風之代表作品，而後遂趨於虛無玄遠之途，鄙薄人事。最後，對名法儒道四家作了說明，提出劉邵王弼所陳君德雖相同，而他們的發揮頗殊異；劉邵以名家見知，而王弼則爲玄學之秀，這是不可不注意的。

其次，《言意之辨》一文，最爲要緊。此文以前未正式發表過，只在昆明由北京大學文科研究所油印散發過。湯用彤最早論述言意之辨是玄學體系的基礎，認爲若詳其源實起於漢魏間評論人物之名理之學。如王弼之說起於「言不盡意」義已流行之後，凡所謂「忘言忘象」「寄言出意」「忘言尋其所況」「善會其意」「假言」「權教」諸語，皆承襲《易略例·明象章》所言，用於經籍之解釋，深契合於玄學之宗旨，亦用以會通儒道二家之學，而於名士之立身行事亦頗有影響。可知「言意之辨」在玄理中的地位是至爲重要的。

第三、本書探索了魏晉玄學的產生及其流別，這在《魏晉玄學流別略論》、《魏晉思想的發展》兩篇文章有具體的論述和剖析。他認爲，魏晉思想頗爲複雜，但兩種趨勢仍是很清楚的，一方面是承繼漢代的舊說，另一方面則是新學，新學就是玄學，其中心問題是「理想的聖人之人格究竟應該怎樣？」因此而有「自然」與「名教」之辨。經過剖析，認爲玄學的產生與佛學無關，玄學是從中華固有學術的自然演進而出的「新義」，玄學與佛教在理論上沒有必然的關係，「易言之，佛教非玄學生長之正因。反之，佛教倒是先受玄學的洗禮，這種外來的思想才能爲我國人士所接受。不過以後佛學對於玄學的根本問題有更深一層的發揮。所以從一方面講，魏晉時代的佛學也可以說是玄學。而佛學對於玄學爲推波起瀾的助因是不可抹殺的。」（見《魏晉思想的發展》）

那麼，玄學的發展和佛教對玄學的發揮究竟起何作用呢？理論流別方面有相似之處，因爲中心問題是

辨本末有無之理，則其一，爲王輔嗣之學與釋氏所謂本無宗者，其二，爲向秀、郭象之學與釋氏支道林之即色論者，其三，爲心無義，雖不行南朝，然頗行於晉代，獨有支愍度乃立「心無義」，與流行學相徑庭；其四，爲僧肇之不真空義。他雖具有談玄趣味，但又鄙薄老莊，服膺佛乘，當然幾乎是突被玄學的藩籬了。

最後，本書以三篇論文述評了王弼的思想，爲後來研究魏晉玄學的「貴無」論打下基礎。在《王弼大衍義略釋》一文裏，作者對王弼「以無爲本」「體用一如」的宇宙本體論作了深刻的闡釋和剖析。認爲，漢代宇宙學說演爲魏晉玄學之本體論，重要在於漢魏間易學之變遷，而王弼註釋大易，擯落象數而專敷玄旨，推陳出新，乃是最重要的演變標志。漢儒以元氣化生的宇宙構成論，說明天地萬物未形之前，元氣已存，或者說萬有之外、之後，別有實體，如依此而言體用，則體用分爲二截；而王弼主張以無爲本，從本末關係、動靜關係、一多關係等方面論證本無即太極，宇宙全體爲至健之秩序，即體即用，則天地即太極，「謂寂然至無爲天地萬物之本之極也」。這樣就克服了漢儒的體用二截之弊病，「王弼太極新解爲漢魏間思想革命之中心觀念」。又，在聖人有情或無情說方面，實乃聯繫「自然」與「名教」的關係問題。漢儒上承孟、荀之辨性，多主性善情惡，推久至極是聖人純善而無惡可以說無情。何晏在體用、動靜等方面似未脫漢代宇宙論，所以亦主張聖人無情說。而王弼主體用一如，不能言靜(性)而廢動(情)，「聖人既應物而動，自不能無情」，所論天道、人事以及性情契合一貫，自然比何晏的說法更有道理、更符邏輯，所以王弼是首先把「名教」和「自然」或者說社會原則和自然原則的統一性的哲學問題提出來並給以充分論證的哲學家。

應該指出，湯用彤在這些文章結集成書出版時，特地寫了「小引」於書前，其中提到：「在我的文章中對王弼哲學思想很加稱贊」，「但實是在主觀上同情唯心主義」。話說得很是中肯，然而他對魏晉玄學的研究

所作的重大貢獻，確是不能抹殺的。（胡　嘯）

漢魏兩晉南北朝佛教史

〔現代〕湯用彤

《漢魏兩晉南北朝佛教史》，二册。現代湯用彤著。成於一九三八年。同年由商務印書館在長沙印行。一九五五年由中華書局再版，一九六二年重印。一九八三年中華書局將它改爲横排簡體的新版出版，並列爲《湯用彤論著集》之一。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》是一部叙述佛教在漢代傳入中國，並在魏晉南北朝時期的發展的佛教史著作。關於它的選述緣起，作者在書末的《跋》中有這樣的說明：「彤幼承庭訓，早覽乙部。先父兩三公教人，雖諄諄於立身行己之端，而啓發愚蒙，則常述前言往行以相告誡。彤稍長，寄心於玄遠之學，居恒愛讀内典。顧亦頗喜疏尋往古思想之脈絡，宗派之變遷。十餘年來，教學南北，嘗以中國佛教史授學者。講義積年，彙成卷帙。自知於佛法默應體會，有志未逮，語文史地，所知甚少。故陳述膚淺，詳略失序，百無一當。惟今值國變，戎馬生郊。乃以其一部勉付梓人。非謂考證之學可濟時艱。然敝帚自珍，願以多年研究所得作一結束。惟冀他日國勢昌隆，海内乂安，學者由讀此編，而於中國佛教史繼續述作。」簡而言之，此書乃是

作者積十餘年教學與研究的成果，而勒成的一部力作。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》分爲二十章。其中第一章至第五章爲「第一分：漢代之佛教」，第六章至第二十章爲「第二分：魏晉南北朝佛教」。上册爲第一章至第十二章，即「漢代之佛教」的全部和「魏晉南北朝佛教」的前部分，下册爲第十三章至第二十章，即「魏晉南北朝佛教」的後部分。

第一章，佛教入華諸傳說。叙述在佛教傳入中國的年代問題上的各種傳說。對《山海經·海內經》及郭璞注所傳夏禹時代伯益已知有佛說，《周書異記》稱周昭王時已知有佛說，《列子》中孔子稱佛爲「大聖」說，晉王嘉《拾遺記》載戰國燕昭王時有道人(僧人)自「身毒」(印度)來朝說，劉宋宗炳《明佛論》稱西晉時已於臨淄、蒲坂發現阿育王時代所建佛寺說，唐法琳《對傅奕廢佛僧事》稱秦始皇時有外國沙門釋利防等來華傳教說，梁慧皎《高僧傳》載西漢武帝時東方朔已言「劫火」(佛教的一種說法)說，《魏書·釋老志》所記張騫通西域而「始聞浮屠之教(佛教)」，霍去病討匈奴而獲「金人」(隱喻佛像)說，西漢劉向《列仙傳》所言西漢劉向校書時已見佛經說等，一一進行了介紹與辨析，指出這些傳說都是不可靠的。

第二章，永平求法傳說之考證。對最早見於《牟子理惑論》、《四十二章經》記載的漢明帝永平年間，遣使前往大月氏求法，此爲佛教入華之始的傳說加以考證。認爲，「牟子漢末作《理惑論》，上距永平不過百餘年。《四十二章經》則桓帝以前亦已譯出，《經序》或已早附入，上距永平更近，或且不及百年。此推論若確，則其記載出於佛徒，雖或有虛飾，然不應全屬無稽，無中生有也。」又說，「凡治史者，就事推證，應有分際，不可作一往論斷，以快心目。求法故事雖有可疑，而是否斷定則全無其事則更當慎重。昔者王仲任(指王充)著《論衡》，《書虛》、《語增》分爲二事。漢明求法之說，毋寧謂語多增飾，不可即斷其全屬子虛烏有也。」從而對

「永平求法」說作了基本肯定。但同時指出，「至若佛教之流傳，自不始於東漢初葉」。

第三章，《四十二章經》考證。對被梁啓超等人視爲出世甚晚、而且爲中國人所自著的《四十二章經》進行考證。指出，《四十二章經》在東漢時就已出世。最早引用它的是後漢的襄楷。襄楷在延熹九年（一六六）上書桓帝時，有「浮屠不三宿桑下，不欲久，生恩愛，精之至也。天神遣以好女，浮屠曰：此但革囊盛血。遂不盼之。其守一如此。」語，其中「不三宿桑下」、「革囊盛血」云云，出自《四十二章經》。「則後漢時已有此經，實無可疑。」三國時的《法句經序》及東晉郗超的《奉法要》也引用了此經。對於此經的性質，作者的看法是：「《四十二章經》，雖不含大乘教義、《老》《莊》玄理，雖其所陳樸質平實，原出小乘經典，但取其所言，與漢代流行之道術比較，則均可相通。一方面本經諸章，至見於巴利文及漢譯佛典者極多，可知其非出漢人僞造。一方面諸章如細研之，實在與漢代道術相合。」

第四章，漢代佛法之流佈。敘述兩漢時期的佛教流佈及有關的一些問題。認爲，「（佛教）最初傳入中國之記載，其可無疑者，即爲大月氏王使伊存授《浮屠經》事。」此事在西漢末年哀帝之世，見《三國志》裴松之注所引的曹魏魚豢《魏略·西戎傳》。佛教傳入中國的路綫，最初是陸路，通過西域大月氏、康居、安息諸國傳入，到了東漢也有經海上輸入的。東漢時，楚王英爲浮屠（即「佛陀」）齋戒祭祀，桓帝並祀黃老、浮屠，均說明「佛教最初爲道術之附庸」。「考伊存授經、明帝求法以後，佛教寂然無所聞見。然實則其時僅爲方術之一，流行民間，獨與異族有接觸，及好奇之士乃有稱述，其本來面目原未顯著。」及至東漢末年桓帝、靈帝之際，安清（字世高）、支讖（全稱「支婁迦讖」）等相繼來華，出經較多，佛教才有依據，逐漸昌明。

第五章，佛道。論述漢代佛教的主要教理、修持、僧伽（僧團），《太平經》與佛教的關係，漢晉的講經與

注經，並對五章所述「漢代之佛教」進行總結。認爲，精靈起滅、省欲去奢（克欲的方法爲禪定與戒律）、仁慈好施、佛陀祭祀，是漢代佛教的主要理論。漢代的佛教僧人（「沙門」）主要是自西域來華的傳教者，漢人出家的很少，信奉佛教的一般是未出家的居士。

第六章，佛教玄學之濫觴（三國）。敘述三國佛教的史實與傳說，支謙、康僧會的譯經及所主的學說，以及作爲西行求法第一人的曹魏朱士行的事跡。說：「漢末洛都佛教有二大系統。至三國時，傳播於南方。一爲安世高之禪學。偏於小乘，其重要典籍爲《安般守意經》、《陰持入經》、安玄之《法鏡經》，及康氏（指康僧會）之《六度集經》等。安之弟子有嚴浮調，臨淮人也。此外有南陽韓林、潁川皮業及會稽陳慧。而生於交趾之康僧會，曾從三人問學。……二爲支讖之《般若》，乃大乘學。其重要典籍爲《道行經》、《首楞嚴經》及支謙譯之《維摩》與《明度》等。支讖之弟子支亮，支亮之弟子支謙。世高與讖同在洛陽，僧會與謙同住建業，二者雖互相關涉，但其係統在學說及傳授上，固甚爲分明也。」

第七章，兩晉際之名僧與名士。對兩晉時期《般若經》的流傳，竺法護、于法蘭、于道邃、竺叔蘭、支孝龍、帛法祖、竺道潛、支遁等名僧的事跡，東晉諸帝與佛法的關係，名士與佛學的因緣等展開了論述。說：「自佛教入中國後，由漢至前魏，名士罕有推重佛教者。尊敬僧人，更未之聞。西晉阮庾與孝龍爲友，而東晉名士崇奉林公（指支道林，即支遁），可謂空前。此其故不在當時佛法興隆。實則當代名僧，既理趣符《老》《莊》，風神類談客。而『支子特秀，領握玄標，大業衡粹，神風清肅』（《弘明集·日燭》中語——原註），故名士樂與往還也。」

第八章，釋道安。敘述東晉高僧道安的生平事跡、思想學說、以及他在佛學上的地位，兼及魏晉佛法興

盛的原因和西晉高僧竺佛圖(道安之師)的事跡等。

第九章，釋道安時代之般若學。介紹東晉佛學的主潮——般若學(以《般若經》爲中心而闡發的性空學說)學中的「六家七宗」的代表人物及其理論。所說的「六家」，指的是：道安的本無宗、支道林的即色宗、于法開的識含宗、道壹的幻化宗、支愍度的心無宗、于道邃的緣會宗，「七宗」，指的是竺法深、竺法汰的本無異宗(本無宗的支派)。作者指出，「六家七宗，蓋均中國人士對於性空本無之解釋也。道安以靜寂說眞際。法深、法汰偏於虛豁之談。其次四宗之分馳，悉在辨別心色之空無。即色言色不自識，識含以三界爲大夢，幻化謂世諦諸法皆空。三者之空，均在色也；而支公(指支遁)力主凝神，于法開言位登十地，道壹謂心神猶眞。三者之空，皆不在心神也。與此三相反，則有心無義。言無心於萬物，萬物未嘗無，乃空心不空境之說也。至若緣會宗既引滅壞色相之言，似亦重色空。綜上所說，《般若》各家，可分三派。第一爲二本無(指本無宗和本無異宗)，釋本體之空無。第二爲即色、識含、幻化以至緣會四者，悉主色無，而以支道林爲最有名。第三爲支愍度，則立心無。此蓋恰相當於《不眞空論》所呵之三家。」

第十章，鳩摩羅什及其門下。詳述東晉時譯經大師鳩摩羅什的生平、行歷、譯經、著作、學說、弟子，以及他的大弟子僧肇的事跡。認爲，鳩摩羅什的爲學宗旨可以歸納爲四事：「一曰：什公確最重《般若》三論(或四論——原註)之學也。」「二曰：什公深斥小乘一切有之說也。」「三曰：至什公而無我義始大明也。」「四曰：羅什之學主畢竟空也。」而僧肇之學，「一言以蔽之曰：即體即用。」在他所著的論、序、表、注、誄、書中，以《肇論》的影響爲大，「其所作論，已談至有無、體用問題之最高峯，後出諸公，已難乎爲繼也。」而在《肇論》中，又以《物不遷論》爲最重要。

第十一章，釋慧遠。敘述東晉時廬山高僧慧遠的生平事跡以及他在佛教史上的地位，兼及東晉末年朝廷與佛教的關係、毗曇學的傳佈、江東禪法的流行等。

第十二章，傳譯求法與南北朝之佛教。敘述南北朝時期中國與印度之間的交通路綫，西行求法運動，以及佛典的傳譯等。指出，「佛典之來華，一由於我國僧人之西行，一由於西域僧人之東來。西行求法者，或意在搜尋經典，或旨在從天竺高僧親炙受學，或欲覩聖跡，作亡身之誓，或遠詣異國，尋求名師來華。」晉末宋初，西行求法運動至爲活躍，其中最有名的是東晉法顯。法顯旅行所至之地，不但漢代的張騫、甘英未曾到過，而且在他之前西行求法的西晉朱士行、東晉支法領等也未曾到過。「海陸並遵，廣游西土，留學天竺，攜經而返者，恐以法顯爲第一人」。東晉南北朝時期的譯經較以前有很大的進步，後世所流通奉行的經典不是隋唐時譯，就是晉以後出。究其原因，大致有：「第一，翻譯眼光之漸正確也。」「第二，翻譯工具之漸完備也。」「第三，翻譯制度之漸嚴密也。」

第十三章，佛教之南統。敘述南朝諸帝、諸王、世族、名士與佛教的關係，以及儒，道、佛三教之間的交爭。認爲，南朝時朝廷與佛教的關係，可以歸納爲十件事：一、奉行八關齋；二、營建寺塔；三、造佛像；四、舉辦法會；五、捨身入寺；六、令沙門致敬王者；七、汰沙僧人；八、設置僧官；九、延請名僧到郡州去弘法；十、僧尼干預政事。「北朝道佛之爭根據在權力。故其抗鬥之結果，往往爲武力之毀滅。南方道佛之爭根據爲理論。其諍論至急切，則用學理謀根本之推翻。南朝人士所持可以根本推翻佛法之學說有二：一爲神滅，一爲夷夏。因二者均可以根本傾覆佛教，故雙方均辯之至急，而論之至多也。」

第十四章，佛教之北統。敘述北朝的毀佛、排佛、興佛，以及與之相關的造像之風、僧伽管理、佛道之爭

等。認爲，南朝與北朝的佛教在學風上存在一定的差異。「南朝之學，玄理、佛理，實相合流。北朝之學，經學、佛學，似爲俱起。合流者交至影響，相得益彰。俱起者則由於國家學術之發達，二教各自同時興盛，因而互有關涉。」「隋唐之佛理，雖頗採取江南之學，但其大宗，固猶上承北方。於是玄學澌盡，而中華教化以及佛學乃另開一新時代。」

第十五章，南北朝釋教撰述。將南北朝時的佛教撰述分爲六大類，進行詳細的介紹。甲、注疏，包括章句、叙大意；乙、論著，包括經序、通論或專論、義章、爭論、雜論；丙、譯著撰集，包括單經的鈔録、羣經的纂集、會譯、法集；丁、史地編著，包括釋迦傳記、印土聖賢傳記、中國僧傳、佛教通史、名山寺塔記、外國傳志、史料集；戊、目録；巳、僞書。指出，「研究我國佛教之依據，首重譯本。搜討我國佛教之思想，則當研前賢撰述。印度有印度佛教，中國有中國佛教。其異點不專在經典之不同，而多在我國人士對於傳來學說，有不同之反應也。……我國佛教之成熟，學說之分派，悉可於此覽富之著作見之。」

第十六章，竺道生。叙述劉宋時高僧竺道生的生平事跡、思想學說、以及他在佛學上的地位，兼及涅槃類經典的翻譯、頓悟漸悟之爭等。說：「晉宋之際佛學上有三大事。一曰《般若》，鳩摩羅什之所弘闡。一曰《毗曇》，僧伽提婆爲其大師。一曰《涅槃》，則以曇無讖所譯爲基本經典。竺道生之學問，蓋集三者之大成。」

第十七章，南方涅槃佛性諸說。介紹南北朝佛學的主潮——涅槃佛性說（以《涅槃經》爲中心而開發的佛性學說）中的「本三家」和「末十家」。所說的「本三家」，指的是：竺道生的「當有爲佛性體」義，曇無讖的「本有中道真如爲佛性體」義，法瑤的「於上二說中間，執得佛之理爲正因佛性」義。「末十家」，指的是：白

馬寺愛法師的「執生公義云，當果爲正因」義；靈根寺慧令的「執瑤師義云，一切衆生本有得佛之理，爲正因佛性」義；靈味寺寶亮的「真俗共成衆生真如佛理爲正因體」義；中寺法安的「心上有冥傳不朽之義爲正因體」義；光宅寺法雲的「心有避苦求樂性義爲正因體」義；河西道朗等的「衆生爲正因體」義；定林寺僧柔、開善寺智藏的「假實皆是正因」義；地論師的「第八無没識爲正因體」義；攝論師的「第九無垢識爲正因佛性」義。

第十八章，南朝《成實論》之流行與般若三論之復興。介紹《成實論》的傳譯、研究者(稱「成實論師」)和注疏，《般若》三論(龍樹的《中論》、《十二門論》和提婆的《百論》)的研究者以及他們對《成實論》的批評。

第十九章，北方之禪法、淨土與戒律。介紹南北朝時期北方(兼及南方)的禪法修持、淨土信仰和戒律之學。關於禪法，作者說，漢晉流行的禪法，大別有四：一、念安般。「此法於安世高譯《安般守意經》後甚見流行。二、不淨觀。覺賢所譯的《禪經》和鳩摩羅什所譯三部《禪經》皆言及此門。三、念佛。「此門最要，爲淨土教之所依據。」四、首楞嚴三昧。「蓋大乘最要之禪定也。首楞嚴者，華言健相，或曰勇伏定。因其威力最大，故得是名。」自北魏孝文帝以後，禪法大行於北土。「魏世禪師以菩提達磨爲有深智慧，而其影響亦最大。達磨稱爲中國禪宗之初祖。」他的學說爲「二入四行」。二入，指理入(即壁觀)和行入(即「四行」)，四行，指報怨行、隨緣行、無所求行和稱法行，關於淨土，作者說，「念佛本爲禪之附庸。及神教信仰羼入佛教，他力往生，漸佔勢力，於是蔚爲大國。我國淨土教，大別有二：一彌勒淨土，二阿彌陀淨土。」關於戒律，作者說：「南方在宋代除《十誦》以外，已幾無律學。齊梁更然。」「北方在元魏時所行之律爲《僧祇》及《十誦》。」此外，作者還介紹了由魏郡信行創立的三階教的情況。

第二十章，北朝之佛學。簡要地敘述北朝的涅槃學、四宗（因緣宗、假名宗、不真宗、真宗）說、毗曇學、成實學、地論學、攝論學和華嚴學的情況，以及《攝論》（《攝大乘論》）的翻譯者真諦的事跡。說，「釋迦之教，空有兩輪。南方空學較盛，北方偏於有學。其於大乘，則研《涅槃》、《華嚴》、《地論》，於小乘則行《毗曇》、《成實》。」

《漢魏兩晉南北朝佛教》條理清晰，資料宏富，論述必據事實，故自問世以來，馳譽海外，成爲湯用彤全部著述中影響最爲巨大的一部名著。凡是研究中國佛教史、佛教哲學史的人莫不視之爲瑰寶。以致迄至今日，在積聚漢魏兩晉南北朝佛教史料方面，還沒有別的著作能够超越它。（陳士强）

新唯識論

〔現代〕熊十力

《新唯識論》，三卷九章。現代熊十力著。一九二三年先在北京大學口頭講授，至一九三二年十月以文言文本自印行世，流傳極少。一九三八年起，由本人及其學生譯成語體文，一九四二年印行上中卷，一九四四年上中下卷全部成書，由商務印書館印行。一九四七年收入《十力叢書》。一九八五年中華書局將《熊子真心書》、《新唯識論》文言文本、《破破新唯識論》、《新唯識論》語體文本以及「附錄」結集以《新唯識論》爲

書名出版問世，爲當今流行本。

熊十力（一八八四——一九六八），原名繼智，又名定中、升恒，中年後再改名十力。字子真，又作子貞。晚年自號黃岡逸翁、漆園老人。湖北黃岡人。幼從父讀書，十一歲喪父，後從何炳藜附讀半年。自謂「少時爲探求宇宙論」，勤奮自學，涉獵極廣。年未二十，即投身兵營，以謀革命。一九〇六年，籌設黃岡軍學界講學社，密商革命。辛所，翌年參加武昌日知會，並考入陸軍特別學堂。一九〇四年參與創立科學補習亥革命爆發後任黃岡軍政府參謀。後追隨孫中山的「護法」運動，旋即失敗。至此思想大變，棄政向學。一九二〇年入支那內學院歐陽竟吾門下。一九二二年北大校長蔡元培聘爲特約講師，講授唯識論。翌年，將唯識論講稿焚燼，另創「新唯識論」。此後長期任教於此。抗日戰爭期間居四川璧山著述，後陸續受聘至樂山復性書院、勉仁書院講學，又主持北碚中國哲學研究所。一九五六年以後，爲中國人民政治協商會議特邀代表及二、三、四屆全國委員會委員。其哲學思想以儒爲宗，糅合佛學。主要發揮《周易》、宋明陸王心學和佛教大乘空宗法相唯識之學，自建「新唯識論」體係。所撰《新唯識論》乃是其哲學思想的核心和代表作。此外，還有《十力語要》、《佛家名相通釋》、《原儒》、《體用論》、《乾坤衍》等著作。事跡見《哲學大辭典·中國哲學史卷》（上海辭書出版社版）、《當代中國十哲》（華夏出版社版）、《中國現代哲學人物評傳》（中共中央黨校出版社版）等。

《新唯識論》是一部論述熊十力「新唯識」思想體係的著作。全書（語體文本）的結構是：卷上：第一章「明宗」、第二章「唯識上」、第三章「唯識下」、第四章「轉變」；卷中：第五章「功能上」、第六章「功能下」、「後記」；卷下：第七章「成物」、第八章「明心上」、第九章「明心下」。書前有：新唯識論全部印行記、初印上中卷

序言、附原本緒言節存、附筆記。書後有「附錄」，略談有宗唯識論大意、答問難、答謝幼偉、答友人、與楊中慎、與張君。

《新唯識論》的主旨在於窮究本體，反求本心。「今造此論，爲欲悟諸究玄學者，令知實體非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。」（一九八五年中華書局本，下同）

《新唯識論》首先認爲「境不離識」、「心外無體」。此乃本書的核心思想。謂：「唯吾人的本心，才是吾身與天地萬物所具的本體。」「吾心與萬物本體無二無別。」又謂：「哲學家談本體者，大抵把本體當做是離我的心而外在的物事，因憑理智作用，向外界去尋求。」「此其謬誤，實由不務反識本心。易言之，即不了萬物本原，與吾人真性，本非有二，遂至妄臆宇宙本體爲離自心而外在，……古德有騎驢覓驢之喻，蓋言其不悟自所本有，而妄向外求也。」又指出，離開我的識別現起，便無所謂境，「試就瓶來說，看着它，只是白的，並沒有整個的瓶，觸着他，只是堅的，也沒有整個的瓶。我們的意識，綜合堅和白等形相，名爲整個的瓶。在執有瓶色境的人，本謂瓶境是離心實有的……。但若以實事求是的態度來審覈他，將見這瓶境，離開了眼識看的白相和身識觸的堅相，以及意識綜合的作用，這瓶境還有什麼東西在那裏呢？由此可見，瓶境在實際上說全是空無的。」

《新唯識論》認爲應該區別本心與習心、性智與量智的不同。本心，是吾身與天地萬物所同具的本體，或稱「真宰」。此心是虛寂的，無形無象，性離擾亂，也是明覺的，離闇無惑，無知無不知；「本心無對，先形氣而自存。」「故本心乃寂然無待，體物而不物於物者也。」何謂習心？指與物對待之心。「習心者，原於形氣之靈。由本心之發用，不能不憑官能以顯，而官能即得假借之，以成爲官能之靈明，故云形氣之靈，非謂形

氣爲本原，而靈明是其發現也。形氣之靈發而成乎習，習成而復與形氣之靈葉合爲一，以追逐境物，是謂習心。故習心，物此者也，與凡物皆相待相需，非能超物而爲御物之主也，此綴起之妄也。」若從認識論角度而言，所謂性智亦即本心，「性智者，即是真的自己底覺悟。此中真的自己一詞，即謂本體。」所謂量智，「是思量和推度，或明辨事物之理則，及於所行所歷，簡擇得失等等作用故，故說名量智，亦名理智。」量智是性智的發用，是緣一切日常經驗而發展，其行相外馳，明辨事物的理則，因而理智所得爲科學知識，但不能獲知宇宙和人生的真解。

《新唯識論》認爲宇宙乃大用流行，翕闢成變。宇宙萬物都無自體，只是在那裏極生動的、極活潑的、不斷的變化過程中，「只於此，才識大用流行，也只於此，可以即用而識體。」從宇宙生成而言，本體所以成其爲本體者，由於：一、本體是備萬理，含萬德，肇萬化，法爾清淨本然；二、本體是絕對的；三、本體是幽隱的，無形相的，即是沒有空間性的；四、本體是恒久的，無始無終的，即是沒有時間性的；五、本體是全的，圓滿無缺的，不可剖割的；六、若說本體是不變易的，須已涵着變易了，若說本體是變易的，便已涵着不變易了，它是很難說的。「本體是顯現爲無量無邊的功用，即所謂一切行的。所以說是變易的，然而本體雖顯現爲萬殊的勢用或一切行，畢竟不曾改移他的自性。」既然本體說爲能變，非常非斷，即可稱「恒轉」。「不常亦不斷，才是能變，才能爲大用流行，所以把它叫做恒轉。」「恒轉」是依據一個最根本最普遍的法則，「這種法則是什麼呢？我們以爲就是相反相成的一大法則。」又指出「我們要知道，所謂變化，從一方面說，他是一翕一闢的。」「闢，只是一種動勢。翕，也是一種動勢。」已說本體即是恒轉，至無而善動，而當動勢刚起時，即有一種攝聚，物質宇宙由此建立，「這由攝聚而成形向的動勢，就名之爲翕。」「這一翕，便有成爲形質的趨

勢。易言之，即由翕而形成一一實物了。恒轉顯現爲翕的勢用時，幾乎要完全物化，若將不守他底自性，這可說是一種反動了。」但是，這時却別有一種勢用俱起，「這個勢用，是能健以自勝，而不肯化於翕的。申言之，即此勢用，是能運於翕之中而自爲主宰，於以顯其自健，而使翕隨己轉的。這種剛健而不物化的勢用，就名之爲闢。」「翕的勢用是凝聚的，是有成爲形質的趨勢的，即依翕故，假說爲物，亦云物行。闢的勢用是剛健的，是運行於翕之中而能轉翕從己的一即依闢故，假說爲心，亦云心行。」「物和心，是一個整體的不同的兩方面，現在可以明白了，因爲翕和闢，不是可以剖析的兩片物事，所以說爲整體。」「所以，把心和物看作爲二元的，固是錯誤。但如不了吾所謂翕闢，即不明白萬變的宇宙底內容，是涵有內在的矛盾而發展的，那麼，這種錯誤更大極了。」總之，在本書許多方面是表現出辯證法的思想，雖然它是唯心的，並且在最終又走向相對主義，但畢竟是非常可貴的。

《新唯識論》從「吾人所以生之理」而引申出「內聖外王」的人生論思想。認爲：「仁者本心也。即吾人與天地萬物所同具之本體也。」仁，即是本體，即是說本體具有道德的屬性，理當成爲人生價值的源頭，「吾人一切純真、純善、純美的行，皆是性體呈露。」「識得孔氏意思，便悟得人生有無上崇高的價值，無限的豐富意義，尤其對於世界，不會有空幻的感想，而自有改造的勇氣。」又指出：「吾人本來的生命，必借好的習氣，爲其顯發之資具，如儒者所謂操存涵養，或居敬思誠種種工夫，皆是淨習。生命之顯發，必由乎是。」意爲「本心」必須修養淨習，彊恕復性。「然吾人果能反身而誠，則捨暗趣明，當下即是。本分原無虧損，染污終是客塵。墜退固不由人，戰勝還憑自己。人生價值，如是如是。」所以孔子平生之學，不外乎反求本心，洞識仁體，「學者求識仁體，卻須如此下工夫。工夫做到一分，即是仁體呈露一分。」「故富貴不淫，貧賤不移，威武

不屈，造次顛沛必於是，捨生取義，殺身成仁，都是關頭時的當下。此時能不走作，才是真工夫，才是真本體。」這裏已提出「內聖外王」的思想，在以後的著作《十力語要》、《原儒》中有係統的闡述。

研究《新唯識論》的著作有：太虛《略評新唯識論》（《太虛大師全書》第五〇册，香港一九五六年版）、周叔迦《新唯識三論判》（一九三三年直隸書局版）等。（胡　嘯）

十力語要

〔現代〕熊十力

《十力語要》，四卷。現代熊十力著。由作者哲學講習語録和答學生友人書札彙編而成。一九三五年出版第一卷。一九三六年又出版第二卷。一九三九年再出版第三、四卷。一九四七年收入《十力叢書》再版。

《十力語要》無一定的體例和體係，內容廣泛，見解精辟，是反映作者哲學思想的代表作之一。

第一卷，共收信札五十二封，講詞記録二篇，序文一篇，傳記和墓誌銘六篇。

第二卷，有信札二十五封，其中《答馬格里尼》的長信，詳細論述老子及其書。另有《復性書院開講示諸生》，爲長篇演講詞。本卷有周通旦記録《熊先生哲學釋疑》，全面闡釋「新唯識論」的哲學主張。

第三卷，收五十四封信札。另有《附記》、《說食》、《黎滌玄記語》、《王准記語》四篇文字。其中《黎滌玄記語》有作者生平自敘，是研究其思想經歷的重要資料。

第四卷，有信札三十封。另有《高贊非記語》。此卷原爲高贊非的日記，記錄熊十力的學術思想，輯爲「尊聞錄」，四萬餘言。

《十力語要》與《新唯識論》相互發明。其論題主要有：東西方哲學與文化的比較；關於科學與哲學的關係；關於儒家「內聖外王」之學；關於對中國古代哲學和佛學的理解；關於對《新唯識論》的進一步闡釋，等等。

一：東西方哲學與文化的比較。作者認爲東西方文化在本質上是不同的，當前最緊要在於發揚東方文化的優質。如謂：「來函，謂東西文化，各有毒質，其說自是。世相，一切相待者也。優質所在，即毒質所存。天下皆知美之爲美，斯不美矣。皆知美之爲善，斯不善矣。老氏所以爲達也。東方文化，其毒質已暴露殆盡。然其固有優質之待發揚者，吾不忍不留意也。西方文化之優質，既已顯著。然率人類而唯貪嗔癡是肆，唯取是逞，而無厭足。（取者，向外追求）殺機充大宇。既造之，而亦畏之。既畏之，而又力造之。飛蛾投火，猛虎奔阱，猶曰無毒質也。自非小知溺俗，其誰肯信。夫無超世之量者，必無超世之識，無超世之識，則不足與究真理。昧真理故，即偷活人間，而無所謂願力。」（卷二）又指出，某些西方人對中國哲學根本無知，言及中國哲學輒與宗教並爲一談，而在大學中亦不列中國哲學課程，此乃中西文化融通之一大障礙。實際是，中西哲學各有特點，優劣短長，應作具體分析。「中國哲學，有一特別精神，即其爲學也，根本注重體認的方法。體認者，能覺入所覺，渾然一體而不可分，所謂內外，物我，一異，種種差別相，都不可得。唯

其如此，故在中國哲學中，無有像西洋形而上學，以宇宙實體，當作外界存在的物事，而推窮之者。（無有像三字，一氣貫下讀。）西洋哲學之方法，猶是析物的方法。如所謂一元，二元，多元等論，則是數量的分析。唯心唯物與非心非物等論，則是性質的分析。此外析求其關係則有若機械論等。要之，都把真理（此中真理，即謂宇宙實體，後皆同此。）當作外界存在的物事，憑着自己的知識去推窮他。所以把真理看作有數量、性質、關係等等可析。實則，真理本不是有方所有形體的物事，如何可以數量等去猜度？」（同上）以此證明中國哲學是足具異采，是高明的。

二、關於科學與哲學的關係。認爲科學真理與哲學真理是根本不同的。「玄學、科學，皆緣吾人設定有所謂宇宙（什麼叫宇宙，自是一種假定）而試行窮究其中真理。即由窮究故，不得不方便善巧，姑爲玄學科學之區別。科學尚析觀（析觀亦云解析），得宇宙之分殊，而一切如量，即名其所得爲科學之真理（於一切法，稱實而知，是名如量）。玄學尚證會，得宇宙之渾全，而一切如理，即名其所得爲玄學之真理。（於一切法，不取其相，冥證理體，而無虛妄分別，是名如理。）」（同上）又指出，科學的局限性是明顯的。「略言之，科學無論如何進步，即如近世物理學，可謂已打破物質的觀念。然總承認有外在世界。他們畢竟不能證會本體，畢竟不能通內外、物我、渾然爲一。他們所長的還是符號推理，還是圖摹宇宙的表層，不能融宇宙人生爲一，而於生活中體會宇宙的底蘊。（不能不字，一氣貫至句末。）新物理學、無法證會本體，旁的科學亦然。繼今以往，各科學雖當進步，然其無法證會本體，當一如今日。科學的方法與其領域，終有限故也。」（同上）

三、關於「內聖外王」之學。這是作者的哲學思想體係的重要方面。作者認爲「內聖」是道德價值的源頭，「仁者本心也，即吾人與天地萬物爲一體也。」（卷四）但他雖承認「以仁爲體」是社會道德、政法體制等的

發源者，却主張對封建社會「別尊卑、定上下」的倫理綱常加以改造，「及人類進化，脫去封建之餘習，則其制禮也一本諸獨立、自由、平時諸原則。人人各盡其知能、才力，各得分願。雖爲父者，不得以非禮束縛其子，而論其他乎？」（卷三）作者對「獨立」、「自由」、「平等」諸概念重新加以界定和詮釋，奠定其資產階級的價值觀念。依據「體用不二」的本體論，認爲「內聖」的道德應通過「外王」即經世致用的渠道得以實現。應知內聖外王並重，道德事功並重乃儒學的基本精神，「儒主入世，故其哲學思想始終倫理實踐。儒學不止是求知，而是即知即行，所謂體神化不測之妙，於庸言庸行之中。此儒術所爲可貴也。」（卷二）可惜，儒學內聖外王並重的精神並未得到發揚光大，致使中華民族愈益式微。「孔子內聖外王的精神，莊子猶能說之。至宋明諸師，而外王之學遂廢。自此，民族愈益式微。此非我輩今日之殷鑒耶？」（同上）因此，學者應「浸浸上追孔氏，而求內聖外王之全體大用，不復孤窮性道矣。」（同上）

四、關於中國古代哲學和佛學的理解。作者在建構哲學體係時，對中國古代哲學和佛學有所評析，進而予以吸收。自稱：「新唯識論，雖從印土嬗變出來，而思想根柢，實乃源於大易，旁及柱下漆園，下迄宋明鉅子，亦皆有所融攝。囊括萬有，要歸於認識本心。而此所謂心，固與西洋唯心論者之心截然不爲同物，此意未可以簡單言之也，更難爲不知者道也。」（卷四）如此，對大易有極高的推崇，甚至認爲他的《新唯識論》是以大易爲標準，是闡發其旨歸的。謂：「新論準大易而作。形式不同，而義蘊自相和會。」（卷一）比如，現代達爾文進化論，「而以生源動力，創造不息，明進化，此實合於吾大易之旨。吾言進化，義主大易。」（同上）其次，對老莊的評價亦高，贊譽「老子之書，文辭雖約，而理趣奧博，廣大如天，博厚如地。吾國歷來學者，雖多留意鑽研，然罕能追其宏通微妙，但各有所窺而已。」（卷二）至於對儒家佛家的思想論點，則多具體辨別，

謂：「吾雖主張在談本體處，融佛入儒，而立言要自有分際，非將儒佛一切比附、一切混同，而謂之無有異處也。」（同上）對宋儒雖肯定其心性之學，但批評之處則亦不少，如：「魏晉人上追晚周，派別却多。宋人比之，似覺規模狹隘。然他們所以宗主儒家，也有道理。儒家有兩個優點，一是大中至正，上之極廣大高明而不溺於空無，下之極切實有用，而不流於功利；二是富於容納性，他底眼光透得遠大，思想放的開闊，立極以不易爲則，應用主順變精義。」（卷四）

五、關於《新唯識論》的闡釋。首在說明撰寫《新唯識論》的社會背景，承認有違背潮流的用意。自嘆：「新唯識論，須從頭另造，原稿可就者甚少。吾十年來精力，盡萃此書。在此歐化時代、唯物思潮洶湧之際，吾所爲者，極不合時宜。然掉背孤行，以亢乎往古來今而無所悔，則吾志也。」（同上）他認爲，「新唯識論」是一種嶄新的哲學，超越了唯物論與唯心論。「余以爲哲學上之派別雖繁，要其解說宇宙之所以形成，其根本終不出唯心唯物二派之論。（如現代羅素，雖云非心非物，實則其根底仍不妨說是唯物論）迂拙平生始於積測，終於反驗，確信宇宙的本體，不是世所唯之心，亦不是世所唯之物。易言之，本體是什麼，此非想所及，非言可表。然則畢竟無說乎？曰：只有在本體之流行處，假設言詮而已。不識此意，正是未曾讀過新論。」（卷一）所以，所謂「新論」乃是世上最完美的東方哲學，因爲以前西洋人不承認「此土之哲學於形而上學，得成爲一種學。新論，劈空建立，却以係統謹嚴之體制，而曲顯其不可方物之至理。學者誠肯虛心、細心、熟習此論，必見夫此土晚周儒道，以迄宋明，旁及印土大乘，其諸哲學家中，對於宇宙人生諸大問題，無不網羅融合貫穿於新論之中。旁皇周浹，無所遺憾。又其針對西洋哲學思想以立言，而完成東方哲學的骨髓與形貌。」（卷二）（胡　嘯）

科學與人生觀

〔現代〕張君勱

《科學與人生觀》，上下册。爲「科學與玄學論戰」文集。現代張君勱主編。一九二三年上海亞東圖書館出版。

張君勱（一八八七——一九六九），原名嘉森，字士林，號立齋，別署世界室主人。江蘇寶山（今上海寶山）人。早年入上海廣方言館，受改良主義思想影響。一九〇六年入日本早稻田大學政治經濟科。次年九月參加梁啓超在東京組織的「政聞社」。一九一〇年畢業回國，被清政府授予翰林院庶吉士。辛亥革命後，曾任寶山縣議會議長，組織「民主黨」。一九一三年入德國柏林大學，學習國際法、政治學。一九一五年返國，先後任上海《時事新報》主編，段祺瑞所設的「國際政務會」書記長，馮國璋總統府秘書。一九三一年，與張東蓀等發起成立「中國國家社會黨」，並創辦《再生》雜志，宣傳國家社會主義。一九三四年任國社黨中央總務委員會委員兼總秘書，國民參政會參政員。後任中國民主政團同盟常委、民社黨主席等職。一九四六年以民盟代表身份參加「政治協商會議」，却在關鍵時刻倒向國民黨。曾歷任北京大學教授、上海國立自治學院院長，燕京大學教授、中山大學教授、民族文化學院院長等。一九四九年往澳門去印度，分別在德里大

學、加爾各答大學等作演講。一九五五年又在美國斯坦福大學作「中共政治」研究。一九五八年後，相繼到德、日、意、英等國遊說。後定居美國，一九六五年二月病逝於舊金山。哲學上崇信柏格森的「生命哲學」，主張以「我」爲界的物質觀和「自由意志」的人生觀。强調恢復宋明理學，發揚「德智主義」，貶低經濟發展和科學進步。一九五八年與唐君毅、牟宗三等人聯名發表《爲中國文化告世界人士書》，是爲現代新儒家的宣言文字。著作有：《民族復興之學術基礎》、《立國之道》、《明日之學術文化》、《中西印哲學文集》等。事跡見李新《民國人物傳·張君勱》、李振霞《中國現代哲學人物評傳》、程文熙《張君勱先生年譜長編初稿》、李日章《現代中國思想家張君勱》等。

《科學與人生觀》是一九二三年在理論學術界掀起的「科學與玄學論戰」(或稱「人生觀論戰」)中有代表性的論文匯集。這場論戰標志着中國現代哲學對於具有世界普遍意義的科學與哲學的關係問題的理論思考。主要代表是以張君勱、梁啓超等所形成的玄學派，以丁文江、胡適、吳稚暉等所形成的科學派。我國早期馬克思主義者陳獨秀等也參加了論戰，爲唯物史觀派。這場論戰具有深遠的歷史影響，值得重視。

《科學與人生觀》一書，開首有：陳獨秀《科學與人生觀·序》、胡適《科學與人生觀·序》，其次爲「附注」：胡適《答陳獨秀先生》、陳獨秀《答適之》。以下目次：張君勱《人生觀》、丁文江《玄學與科學》、張君勱《再論人生觀與科學並答丁在君》、梁啓超《關於玄學與科學論戰之「戰時國際公法」》、胡適《孫行者與張君勱》、任叔永《人生觀的科學與科學的人生觀》、孫伏園《玄學科學論戰雜話》、梁啓超《人生觀與科學》、章演存《張君勱主張的人生觀對科學的五個異點》、朱經農《讀張君勱論人生觀與科學的兩篇文章後所發生的疑問》、林宰平《讀丁在君先生的「玄學與科學」》、丁文江《玄學與科學——答張君勱》、唐鉞《心理現象與因果

律》、張君勱《科學之評價》、張東蓀《勞而無功》、菊農《人格與教育》、陸志偉《「死狗」的心理學》、丁文江《「玄學與科學」討論的餘興》、唐鉞《「玄學與科學」論爭的所給的暗示》、唐鉞《一個癡人說夢》、王星拱《科學與人生觀》、唐鉞《科學的範圍》、穆《旁觀者言》、頌皋《玄學之問題》、王平陵《「科哲之戰」的尾聲》、吳稚暉《箴洋八股化之理學》、范壽康《評所謂「科學與玄學之爭」》、唐鉞《讀了《評所謂科學與玄學之爭》以後》、吳稚暉《一個新信仰的宇宙觀及人生觀》。以上共二十九篇，約三十萬言。

《人生觀》一文是玄學派張君勱的代表作，原是作者在清華大學的演講詞，講稿發表在《清華周刊》第二七二期。他認爲，「人生觀之中心點，是曰我。與我對待者，則非我也。而此非我之中，有種種區別。……凡此問題，東西古今，意見極不一致，決不如數學或物理化學問題之有一定公式。」「科學爲客觀的，人生觀爲主觀的」；「科學爲論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺」；「科學可以分析方法入手，而人生觀則爲綜合的」；「科學爲因果律所支配，而人生觀則爲自由意志的」；「科學起於對象之相同現象，而人生觀起於人格之單一。」「惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能爲力，惟賴諸人類之自身而已。」又指出：「自孔孟以至宋元明之理學家，側重內心生活之修養，其結果爲精神文明。三百年來之歐洲，側重人力支配自然界，故其結果爲物質文明。」「歐戰終後，有結算二三百年之總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。厭惡之論，已屢見不一見矣。」

《人生觀與科學》一文，爲梁啓超參與論戰之作。表面上處於中立地位，實際上是支持和贊同張君勱的。此文原發表於一九二三年五月二十九日《晨報》。主要論點就是認爲科學理智不能解決人生觀問題，人生觀是「超科學的。」即：「人類生活，固然離不了理智；但不能說理智包括盡人類生活的全內容。此外還

有極重要一部分——或者可以說是生活的原動力，就是「情感」。情感表現出來的方向很多。內中最少有兩件的的確確帶有神秘性的，就是「愛」和「美」。「科學帝國」的版圖和權威無論擴大到什麼程度，這位「愛先生」和那位「美先生」依然永遠保持他們那種「上不臣天子下不友諸侯」的身份。」「關於情感方面的事項，絕對的超科學。」「想用科學方法支配他，無論不可能，即能，也把人生弄成死板的沒有價值了。」

《玄學與科學》一文，是科學派主將丁文江的代表作，原刊載於《努力周報》第四十八、四十九期。文章指出張君勱的人生觀是把歐洲的柏格森、倭鏗等的反理性主義哲學同中國的陸象山、王陽明「提倡內功的理學家」聯合起來，組成「中西合璧的玄學」，使「宋元明言心性的餘燼又有死灰復燃的樣子」。他認爲，科學可以解決人生觀問題：「他說人生觀如不爲論理學方法所支配，科學回答他，凡不可以用論理學批評研究的，不是真知識」。他說「純粹之心理現象」，在因果律之例外，科學回答他，科學的材料原都是心理的現象，若是你說的現象是真的，決逃不出科學的範圍。他再三的注重個性，注重直覺，但是他把個性直覺放逐於論理方法定義之外。科學未嘗不注重個性直覺，但是科學所承認的個性直覺，是「根據於經驗的暗示，從活經驗裏湧出來的」（參見胡適之《五十年世界之哲學》）他說人生觀是綜合的，「全體也，不容於分割中求之也。」科學答他說，我們不承認有這樣混沌未開的東西，況且你自己講我與非我，列了九條，就是在那裏分析他。他說人生觀問題之解決，「決非科學之所能爲力」，科學答他說，凡是心理的內容，真的概念推論，無一不是科學的材料。」此全文運用馬赫、畢而生的「感覺復合論」、「經驗論」，論述「覺官感觸是我們曉得物質的根本」，否認規律的客觀性，所謂「因果律」不過是將覺官感觸分類排列的次序而已。

《一個新信仰的宇宙觀及人生觀》一文，是胡適尊稱爲「押陣老將」吳稚暉所寫，原載上海《太平洋雜志》

第四卷第三、五號。自稱要闡述一個「柴積上日黃中鄉下老頭兒信仰的宇宙觀人生觀。」認爲「舉現象世界、精神世界、萬有世界」，統統只是「一個」，是有質地能感覺的「一個活物」，既是宇宙本體，又是宇宙根源，世間萬物皆由它「分化」而來。在剖析尼采的「權力意志」和柏格森的「生命之流」之後，認爲此說「千對萬對」，「也就够開除了上帝的名額」。斷定「宇宙是一個大生命，他的質，同時含有力。在適用別的名詞時，亦可稱爲權力。由於權力，乃生意志。其意是欲『永遠的流動』，及至流動而爲人，分得機械式之生命，（質與力）本乎生命之權力，首造意志。」意爲人也是宇宙進化的產物，而人生「便是用手用腦的一種動物，輪到『宇宙大舞臺』的第億垓八京六兆五萬七千幕，正在那裏出臺演唱，請作如是觀，便叫做人生觀。」强調人生最要緊的節目有三個：吃飯、生小孩和招呼朋友。人生理想在使這三個節目演得「圓滿」。這些又被稱之爲「漆黑一團的宇宙觀和人欲橫流的人生觀」。

胡適的《科學與人生觀・序》一文，是對這次論戰作總結的意思。他聲稱對於這樣一次聲勢浩大的論戰，「多作一篇綜合的序論也許可以幫助讀者對於論點的了解」。作爲「科學派」的支持者，在介紹和評論了論戰的背景、內容和各人觀點時，其中特別推崇吳稚暉的「新信仰的宇宙觀及人生觀」認爲「他一筆勾銷了上帝，抹煞了靈魂，戳穿了『人爲萬物之靈』的玄秘。這才是真正的挑戰者。」「反對科學的先生們！你們以後的作戰，請向吳稚暉的『新信仰的宇宙觀及人生觀』作戰。擁護科學的先生們！你們以後的作戰，請先研究吳稚暉的『新信仰的宇宙觀及人生觀』完全贊成他的，請準備替他辯護，象赫眉黎替達爾文辯護一樣；不能完全贊成他的，請提出修正案，象後來的生物學者修正達爾文主義一樣。」最後，作者還提出自己的「科學人生觀」，共有十條論據，但其結論是：「這種新人生觀是建築在二三百年的科學常識之上的一個大假設，

我們也許可以給他加上「科學的人生觀」的尊號。但爲避免無謂的爭論起見，我主張叫他做「自然主義的人生觀」。」

陳獨秀的《科學與人生觀·序》一文，是以唯物史觀來評論這場論戰和闡釋科學與人生觀的關係問題。他指出：攻擊張君勱、梁啓超的人們，表面上好象得到了勝利，其實並未攻破敵人的大本營，有的暗中却已經投降了。就是主將丁文江大力攻擊張君勱唯心的見解，其實他自己也是以五十步笑百步。文章對張君勱列舉九項人生觀，一一加以剖析：如大家族主義和小家族主義，「純粹是由農業經濟宗法社會進化到工業經濟軍國社會之自然現象。」最後鄭重地宣稱：「我們相信只有客觀的物質原因可以變動社會，可以解釋歷史，可以支配人生觀，這便是「唯物的歷史觀」。」（胡　適）

近代中國啓蒙運動史

〔現代〕何干之

《近代中國啓蒙運動史》，一册。現代何干之著。一九三七年上海生活書店出版。

何干之（一九〇六——一九六九），原名譚毓均，又名譚秀峯，曾先後化名譚衛中、譚華生、杜魯人、何漢生。一九三六年以何干之作筆名寫文章，自此改名何干之。出生於廣東臺山縣一華僑家庭。一九二〇年

至一九二四年，就讀於廣州廣雅中學和嶺南大學附中，一九二六年入中山大學。受五四運動影響，自學馬克思列寧主義，並創辦「秋明書店」，出售進步書刊。兩年後被學校開除，回鄉任《臺州日報》記者，因發表「時評」，抨擊腐敗的政治而受追緝。旋即赴日本，入早稻田大學和明治大學學習經濟學。「九·一八」事變，參加罷課鬥爭而回國。其後，任教於廣州女子師範和民國大學，並與溫盛剛等籌建中國左翼文化總同盟廣州分部，辦《世界情勢》《文化陣綫》等刊物。一九三四年至上海，編《時代論壇》，並參加了中國共產黨。其間發表《近代中國啓蒙運動史》等七本專著和大量論文。七七事變後，奉調至延安，相繼在陝北公學、抗日軍政大學、中央黨校、華北聯合大學、華北大學等校任教和擔任領導。而後，任中國人民大學教授、歷史系主任，同時被聘爲中國科學院哲學社會科學部專門委員、全國高校教材編審委員等職。晚年，致力於中國現代革命史的研究。因「文革」折磨而突發病離世。其主要著作有：《中國經濟讀本》、《列强支配中國的經濟網》、《中國的過去現在和未來》、《中國社會性質問題論戰》、《中日國力的對比》、《轉變期的中國》、《中國社會史問題論戰》、《中國社會經濟結構》、《三民主義研究》、《魯迅思想研究》、《中國現代革命史》、《中國民主革命時期的資產階級》等。其傳略見《中國現代社會科學家傳略》（山西人民出版社版）。

《近代中國啓蒙運動史》共列七章探討從鴉片戰爭爲起點的近代中國啓蒙運動的歷程。雖名爲史，實是史論並重，對三十年初在思想文化戰綫上掀起反對日本侵略中國的新啓蒙運動，作了深刻而全面的論述。

第一章，啓蒙運動的意義及其社會基礎。這實際上是本書的「導言」。指出「啓蒙」即是打破欺蒙、掃除蒙蔽、廓清蒙昧，亦即是思想解放運動，它是資本主義興起以後的產物，中國啓蒙運動也是隨着資本主義

出現的，鴉片戰爭是新舊中國的轉變點。當然最重要的是社會運動，但思想運動總是落後於實踐一大步，並且又跳不出標語的圈子，這對社會運動是很不利的。現在中國思想戰綫需要做「輸入文明」和「創造理論」的工作，因爲「這種輸入和創造工作，是更高級更深入的社會運動的準備工作，所以也能得到最强有力的社會力量的同情與贊助。」

第二章，新政派的洋務運動。一、東洋社會的停滯與新政派的變法。謂「中國思想的停滯，那是東洋社會停滯的反映」，故新政派變法「不從經濟基礎上發掘社會變遷的原因」，「他們對於中國社會史的知識是很籠統很淺薄的，」變法「不是自發的，而是被動的。」二、「中學爲體西學爲用的洋務運動。「總而言之，他們要所保存的綱常、聖道，所要革新的是器機、工藝、砲兵。」

第三章，戊戌維新運動。從「甲午戰爭與洋務」、「康有爲的反古思想及其空想主義」、「譚嗣同的個性及其思想」、「梁啓超的民權思想」四方面加以論述。

第四章，五四新文化運動。從「五四文化運動的社會基礎」、「民主主義與政治改革」、「科學的方法與新世界觀」、「反對禮教與思想解放」、「個人主義與個性解放」、「文學革命運動與社會運動」等方面加以論述。對五四運動的主將李大釗、陳獨秀、胡適、魯迅等人的思想主張以及在運動中的作用，都有非常客觀的和科學的評價。

第五章，新社會科學運動。下分：一、啓蒙運動的第一次否定。指出，一九二六年以後，沒有鞏固五四運動的成果，理應有一個廣泛的深入的思想運動，作爲政治社會運動的輔導，「破壞舊的文化傳統，建立新的思想體係。可是這個任務，在國民革命時代，可說是完全被放棄了。」於是後來出現了新社會科學運動。

二、怎樣認識現代中國社會構成。對托洛斯基、拉狄克和約瑟夫、布哈林等蘇聯思想界，王學文、潘東周的新思潮派，嚴靈峯、任曙的動力派，錢俊瑞、薛暮橋、孫冶方的半封建派等都有評述。作者主張中國現代社會是半封建半殖民地社會。三、怎樣認識中國社會的歷史過程。敘述蘇聯、日本、中國的史學家關於「亞細亞生產方式」和奴隸制問題的爭論以及作者本人的觀點。

第六章，國難與新啓蒙運動。下分：一、啓蒙運動的第二次否定。認爲六年的國難，提醒了中華民族的自覺，今日出現愛國主義的理性運動稱之爲新啓蒙運動，是對五四運動的肯定，亦即是否定之否定。二、新啓蒙運動的提出。指出新啓蒙運動就是文化思想上的愛國主義運動，自由主義運動，理性運動，是建立現代中國新文化運動。這是由陳伯達首先提出，艾思奇補充，經過朱光潛、狄超白、沈于田、蔣茀華、炯之、柳湜、張申府等人的文章討論後所確定的共通的結論。

第七章，目前思想文化問題。下分：一、新啓蒙運動是文化思想上的愛國主義運動。意謂「國難產生了新的文化運動，而新的文化運動又以解除國難以愛國主義爲依歸」。二、新啓蒙運動是文化思想上的自由主義運動。指出「新啓蒙運動的終極目的是反對異民族的侵略，爭取祖國的獨立自由。在這最高的目標之下，與它不兩立的思想當然不能讓它自由生存、自由發展。這裏就劃出了思想自由的界限，就是凡是文化思想在終極的效果上有利於民族，能夠提高民族力量，對於抗敵救亡有一點一滴的貢獻的，都應當許可它自由存在，自由發展。」三、新啓蒙運動是理性運動。認爲新啓蒙運動必須喚起全民族自我醒覺，反對異民族奴役，反對舊禮教，反對復古，反對盲從，反對迷信，反對一切愚民政策，要使四萬萬同胞過着有文化有理性光明的獨立的精神生活。四、新啓蒙運動是創造現代中國新文化的運動。認爲必須保存中國文化最

精良的傳統，一方面又接受西洋文化的最新成果。應用最新文化整理批判舊的思想舊的傳統，同時又發揚光大新文化體系，辯證的或有機的綜合而創造中國的新文化，同時也是創造世界的新文化。五、新啓蒙運動與哲學家。指出哲學並不是莫測高深的冥想，而是人們的思想方法與行動方法，必須把這一方法或大道理應用中國社會實際生活的各個方面。中國的社會只有應用高級的思維方法，才能重新估量它的價值，還它的本來面目。中國社會的變革，賦與我們哲學思想的責任實在太大了。六、新啓蒙運動與經濟學家。說：「我們做新啓蒙運動的經濟學者，應當認清楚他們的文化任務，在於使全國國民認識中國社會的構成及其運動的規律性。」（第二二六二頁）

一九三六年九月至一九三七年春夏間，關於新啓蒙運動的討論極爲熱烈，何干之曾發表《新啓蒙運動的爭戰》、《新啓蒙運動與哲學家》等文參與論辯，在此基礎上寫成《近代中國啓蒙運動史》。是書的出版，引起思想文化界的注視，對於推動新啓蒙運動的開展起了積極的作用。（胡　嘯）

認識論

〔現代〕張東蓀

《認識論》，一册。張東蓀著。一九三四年九月上海世界書局出版。

張東蓀（一八八六——一九七三），字聖心，浙江杭縣（今餘杭）人。一說江蘇吳縣人。日本東京帝國大學哲學系畢業。辛亥革命後任南京臨時政府內務部秘書，後任《時事新報》、《解放與改造》主編，中國公學、政治大學、光華大學、燕京大學等校教授和廣東學海書院院長。五四時追隨梁啓超，成爲研究系的重要成員。後作文挑起「社會主義」的論戰，宣傳羅素等人的基爾特社會主義，反對在中國通過階級鬥爭而建立「勞農專政」。三十年代初，又挑起「唯物辯證法的論戰」。「九一八」事變後的一九三四年和張君勱等組織國家社會黨（後爲民主社會黨），任中央總務委員。一九四六年一月參加在重慶的政治協商會議，因傾向於贊同共產黨的新民主主義，與張君勱政見分歧而退黨。一九四九年初以「民盟代表」的身份主張走和平解放北平的道路，並作爲傅作義將軍的和談代表參與同共產黨的談判。曾任中央人民政府委員、政務院文化教育委員會委員、北京大學教授等職，後因故免職。其哲學的主要特徵在於綜合折衷西方的康德主義、新實在論、實用主義等流派。主張所謂「架構論」宇宙觀和「多元認識論」。認爲「認識的多元論以條理認爲真的外界，則勢必謂外界只是空的架構而無實質。」（《認識論》）著作尚有：《新哲學論叢》、《階級問題》、《道德哲學》、《思想與社會》、《知識與文化》等。事跡見《中國現代哲學人物評傳》、《中國大百科全書·哲學卷》等。

《認識論》是一部反映張東蓀哲學思想的代表作。張東蓀在一九三一年底發表於《哲學評論》上的《條理範疇與設準》一文中，最先提出「多元的認識論」；一九三二年發表於《大陸雜志》上的《認識論的多元論》，又展開了進一步論述；《認識論》一書則把這種認識論完善起來，形成獨特的認識論體係。

《認識論》共分五章，據作者「自序」所言，「前四章是門人王光祥根據Gamertsfelder and Evans Fundamentals of philosophy 的一章寫下來的，因爲該書實在是一本頂好的哲學概論。但却經我刪

去不少。至於第五章乃是我個人的主張。我這主張寓之於心中好多年，現在愈想愈覺有些自信。」因此，《認識論》的重點乃是第五章《認識的多元論》。內容大致如下：

一、依循康德的批判實在論而建立多元認識論。張東蓀認爲，他個人主張這種多元認識論，或稱之認識的多元論，亦稱之知識之多元說。它既不同於把「能知」吸收於「所知」或「所知」併歸於「能知」的一元論，亦不同於只承認主觀和客觀的對立的二元論。康德的批判實在論是三元論，因爲他們主張於能知的心與被知的物以外尚有所謂「義蘊」。康德的批判哲學是隱然仍用二分法，因爲他把「材料」與「方式」分開，不過後者能層層推進罷了。「我的認識多元論大體上可說仍是循康德的這條軌道。但重要之點却有不同。」

二、一切感覺的內容都是「不存在者」。認爲感覺（或稱感相）雖然由外物所引起，但其內容却不是對外物的反映，因而不表示外物，同時也不能在心理上找到根據。「一切感覺的內容都是『不存在者』，或者說感相本身決不表示外物，它並非在外界的存在者，但亦非存在於心內。他是一個中間物，而不存在於世界上。這正和所謂『幻相』在性質上差不多。」即是說，感覺同外界的關係只是「相關共變」，從感覺中只能得到方式而不能獲取材料、或「條理」，而不能獲取外界的內容。

三、外界條理不是物質而是「原子性」、「連續性」、「創變性」。認爲「認識的多元論承認外界有其本有的條理，不過這些條理却又十二分難以知道。」據作者自稱，只發現「原子性」「連續性」「創變性」，「亦許不止這三個，但我們却無法發現他。」這外界條理只是映於我們的認識上，這「正好象戴了眼睛看東西，而必先經過眼睛一樣。」但這三個條理都不是客觀存在的物質實體的性質，故「千萬不可把這三個條理合稱之爲『物質』。」而且，這三個條理既是外界本有的，又是不能獨立存在的，還必須依賴人的主觀認識作用。因爲雖然

「外物本來只是一個構造方式，但這構造方式又不完全屬於外物本身」。

四、對於認識的立法和名理的先在性之見解。認爲外界條理要進入人的認識必須經過主觀固有的先驗格式；一爲「直觀上的先驗格式」，一爲「名理上的先驗格式」。康德把空間和時間作爲先驗直觀形式的觀點是顛扑不破的，因爲空間與時間在認識論上「不是經驗上具體的大小與先後，乃僅僅乎是一個純粹的格式」。「空間與時間只是認識上屬於主觀的。換言之，即只是能知者施行認識時所必須的條件，而與外界僅有相關而非一致。」「以上乃是討論認識的自立法度，換言之，即是認識上的先驗格式。詳言之，在認識凡有直觀，其材料雖是感相，然而却必先具有此種格式。因爲沒有這種格式，則感相雖印在我們感官上，但不能認識經驗。」這就表明，作者在感相的階段即走上先驗的唯心主義。其次，認識的多元論也不能不承認另一種先驗格式是名學上的。名理上的先驗格式一爲動的，一爲靜的。動的是「相涵關係」，是先驗名理基本律；靜的是一組一組的「設准」。設准類似概念，但又與概念有別。這些「名學之基本律令」或「涵義關係」或「先在性設准」，在認識論上的地位是絕對的。「我們實在無法發現他是從那裏出來的。不得已我們只好把他看爲最根本的，換言之，即是認識時，下判斷，有分別，成思想，就非先有他不可。他不是後起的，不是假定的，不是制成的。而乃是先驗的基礎的。」

五、多元認識論的研究對象是「知者」與「所知」中間那一段東西。作者說，「我則以爲在這個中間內却有許多東西，換言之，即是複雜的。」「我的工作就是分析中間這一段，以明其共有若干層，以及各層如何互相作用。至於兩端之背後則完全超出我們的可知界了。」但是，這中間的認識論即多元認識論，「實在是一個最複雜的東西。其中有幻影似的感相；有疏落鬆散的外在根由；有直觀上的先驗格式；有方法上先假

設的設准，自然而然分成的主客，有推論上的先驗名理基本律，更有習慣與行爲而造成的所謂「經驗的概念」。」（《多元認識論重述》）這一概括全面包涵了多元認識論所講的認識的各個環節及其特徵。

張東蓀在提出多元認識論的哲學主張之後，自然引起哲學理論界的矚目，曾陸續有文作出評價。一九三六年五月上海世界書局出版《張東蓀的多元認識論及其批評》一書，則反映此種情況，可以參閱。（胡鳴）

十批判書

〔現代〕郭沫若

《十批判書》，十篇。現代郭沫若著。一九四五年初版於重慶，一九五〇年經修改補充後由人民出版社再版。一九五六年由科學出版社重排新版，後多次印刷。

郭沫若（一八九二——一九七八），四川樂山人。一九一三年赴日留學，原學醫，返國後從事文藝。「五四」時期，積極投身革命的文化運動。一九二一年出版第一部詩集《女神》，並與郁達夫、成仿吾等組織「創造社」。一九二四年後，接受馬克思主義思想，倡導革命文學。一九二六年參加北伐戰爭，任國民革命軍總政治部副主任。次年參加南昌起義，八月加入中國共產黨。再次年旅居日本，從事古代史和甲骨文、金文

的研究，發表《中國古代社會研究》、《甲骨文字研究》、《卜辭通纂》等重要著作。抗戰開始，回國從事抗日運動，不久相繼發表《屈原》、《虎符》、《棠棣之花》等歷史劇及大量詩文，鼓舞人民鬥志，影響極大。《青銅時代》等有創見的著作亦公開出版。抗戰勝利後，反對獨裁，反對內戰，爲爭取民主和自由，創建新中國而堅持不懈的鬥爭。新中國成立後，歷任中央人民政府委員、政務院副總理、中國科學院院長、人大常委會副委員長等要職。又被選爲全國文聯主席、中國人民保衛世界和平委員會主席以及中國共產黨第九、十、十一屆中央委員等。他學識淵博，才華橫溢，是繼魯迅之後中國文化戰綫上又一面光輝旗幟。生平著述甚多，現有《郭沫若全集》行世。

《十批判書》是作者一九四三年留居重慶時所寫的有關研究先秦諸子思想的論文集，因收十篇題爲「批判」的文章而定名。爲《青銅器時代》的姊妹篇。書中內容爲：

一、《古代研究的自我批判》。總結了作者初期的古史研究，對一九三〇年初版的《中國古代社會研究》書中有關「封建」制、井田制、人民身份、工商業、奴隸解放等問題的觀點和文獻、卜辭、古器物資料等作了修正。

二、《孔墨的批判》。認爲孔子的基本立場「是順應着當時的社會變革的潮流的」，「企圖建立一個新的體係以爲新來的封建社會的韌帶」；墨子在公家腐敗、私家前進的時代，是袒護公家、反對亂黨的，和孔子思想處於相反的地位。

三、《儒家八派的批判》。依據《韓非子·顯學篇》論述儒家八派：子張之儒，似爲孔門的過激派，對墨翟稍有影響；子思之儒、孟氏之儒、樂正之儒，應是一係；顏氏之儒當指顏回派，《莊子》書有《人間世》等篇

有關於他的「心齋」「坐忘」的資料，漆雕氏之儒是指漆雕開，爲孔門的任俠一派，仲良氏之儒，疑爲陳良的一派，屈原應出於其門下；孫氏之儒就是荀子的一派，荀子是子弓的。徒屬上述追源溯流的八派考查，足見儒家內部派別性實是相當可觀，有的派別與儒家以外的派別並非勢同水火的。

四、《稷下黃老學派的批判》。探討了黃老之術何以培植、發育和昌盛於齊國，道家三派即宋鈃尹文派、田駢慎到派、環淵老聃派的理論主張之異同以及演變等。

五、《莊子的批判》。認爲莊子本是「顏氏之儒」，而後是道家的中心人物，使道家真正成了一個學派與儒墨鼎足而三的一個人。其主張人與「道」合爲一體，因而才能體現人生之意義。莊子後學和思孟學派思想接近，失却反抗性而轉形爲御用品。

五、《荀子的批判》。除論述荀子的循環宇宙觀、復古的歷史觀、與知識論相矛盾的性惡論以及隆禮義尊法制的政治論外，還考證了《仲尼》篇亦非荀子手筆，斷定荀子並無「持寵處位終生不厭之術」的主張，從而不致於「輕率地誣枉古人。」

七、《名辯思潮的批判》。分析和評述了列禦寇、宋鈃、尹文、兒說、貌辯、昆辯、告子、孟子、惠施、莊周、桓團、公孫龍、墨家辯者、鄒衍、荀子等的名辯思想和業績。

八、《前期法家的批判》。上遡子產，論及李悝、吳起、商鞅、愼到和申不害等的法學理論，斷定李、吳、商都出於儒家的子夏，愼、申則屬於黃老學派，並認爲子夏氏之儒在戰國時代確已別立門户，而不爲儒家本宗所重視了。

九、《韓非子的批判》。認定韓非不僅綜合申不害和商鞅的法術思想主張，從其遠源來說應是道家與儒

家，而且更採納墨子的絕對君權主義。其把墨子的尊天明鬼、兼愛尚賢揚棄了，而特別把尚同、非命、非樂、非儒的部分發展到了極端。

十、《呂不韋與秦王政的批判》。作者針對當時有人「歌頌嬴政，有意阿世」，對秦始皇作了大膽的否定。從世界觀、政治主張，一般傾向等方面分析，證明呂不韋與秦始皇是絕對的對立，前者是封建思想的代表，而後者則依然站在奴隸主的立場。呂不韋所編的《呂氏春秋》是有永存的價值的。

總之，《十批判書》是一本史料豐富、說理性强、頗有獨到見解的論著，引起哲學界、史學界高度注意，同時也存在一些不同的評價。

本書於一九五〇年作了修改補充後由人民出版社再版，一九五六年十月由科學出版社再排新版，已多次印刷，並收入《郭沫若全集》（胡　啸）

知識論

〔現代〕金岳霖

《知識論》，一卷。現代金岳霖著。書稿完成於一九四八年，一九八三年由商務印書館出版。

金岳霖（一八九五——一九八四），字龍蓀，湖南長沙市人。自幼接受西學的濡染和傳統文化的熏陶，

一九二一年考入北平清華學堂，一九一四年畢業，旋赴美留學，先後在賓夕法尼亞大學和哥倫比亞大學習政治學。一九二〇年獲博士學位後，離美赴英、法、德、意等國遊學。一九二五年回國。歷任清華大學、西南聯合大學哲學系教授、系主任、文學院院長，並擔任中國哲學理事和常務理事等職。自一九五二年起，先後任北京大學哲學系主任、中國社會科學院學部委員、哲學研究所副所長、全國政協委員、民盟中央常委、中國邏輯學學會理事長、中國邏輯與語言函授大學名譽校長等職。學術上受格林、休謨、羅素影響頗大，三、四十年代即形成哲學體係。他學貫中西，獨辟蹊徑，在邏輯學、本體論、認識論等方面玄圃耕耘，屢有建樹，爲中國哲學的近代化作出了極大的貢獻。善於將邏輯分析用於哲學研究，具有豐富的辯證法因素，但因把思維的抽象作用和形式邏輯的規律絶對化，導致形而上學和先驗論。著作尚有《邏輯》、《論道》、《羅素哲學》等，並主編有《形式邏輯》一書。生平史料見載於《當代中國社會科學名家》等。

早在三、四十年代，金岳霖就着手寫《知識論》，曾陸續以單篇發表。完稿後，不幸遇敵機空襲將稿子遺失，只得重起爐灶，於一九四八年底再次將洋洋七十萬言的《知識論》一書寫成，一九八三年正式出版。

《知識論》體係龐大，內容豐富，含導言和十七章九十九節。用金岳霖自己的話說，「本書底主旨是以經驗之所得還治經驗，或以得自官覺者還治官覺。知識者實在是以所與摹狀所與，在多數所與中抽出意念以爲標準，然後引用此標準於將來的所與，以爲接受將來的所與底方式。」圍繞這一主旨，對近代以來哲學認識論的基本問題，如感覺論、概念論、因果論、真理論等都作了全面詳細的考察、批評，提出了一係列獨創性見解，形成客觀主義知識論學術體係。

一、「所與是客觀的呈現」。

指出本書所講知識論是關於知識的理的學問。強調承認外在的客觀性是建構認識論唯一可靠的立脚點，說「在實在主義的立場上，『有獨立存在的外物』是一無可懷疑的命題。」所謂有外物，是指：(一)「被知底獨立存在感」；(二)「性質的獨立感」；(三)外物「各有其自身的綿延的同一性」。在外物存在的客觀性問題上，批評了西方哲學自貝克萊、休謨以來，直到康德、羅素和維也納學派的「唯主方式」，揭示其實質是「自我中心論」。

接着，提出了「正覺底呈現是所與，它總是客觀的」觀點。此所謂「正覺」，即知識者在正常狀態下形成的感覺，此所謂「所與」，即感覺經驗或經驗材料。認爲所與是把知識者同外物聯係起來的可靠的橋梁，所與是內容，也是對象，「內容和對象在正覺底所與上合一」。

二、「所與底收容與應付」。

《知識論》認爲，所與只是知識的來源，它本身還不是知識，要形成理性的知識，必須對「知識底材料」(所與)進行加工，這叫作「所與底收容與應付」。指出「抽象的意念」是知識者在認識過程中收容與應付所與的最主要的工具，其作用表現爲「摹狀」和「規律」(規範)兩方面。

說「所謂摹狀，是把所與之所呈現，符號化地安排於意念圖案中。使此所呈現的得以保存或傳達」，「所謂規律，是以意念上的安排，去等候或接受新的所與」。指出意念對所與的摹狀和規律的雙重作用是「不可分離」，相輔相成的，無規範不能摹狀，無摹狀不能規範，任何知識的形成都離不開意念對所與的雙重作用。但又認爲意念是靜態認識結構，「根本是不能變的」。

三、思議原則和歸納原則。

《知識論》提出思議原則和歸納原則，來爲知識的可靠性作「理論上的擔保」。思議原則又叫作「思議底基本的規律」，指形式邏輯中的同一律、排中律和矛盾律。認爲這三條思議原則「是摹狀底摹狀和規律底規律」，任何意念離開它們都不能發揮摹狀和規範所與的作用。三者在邏輯上先於經驗事實與經驗事實無關，是知識可靠性的先天必要條件。

但知識的可靠性還要靠歸納原則來擔保。認爲歸納原則是永真的先驗原則，「只要經驗繼續，歸納原則總是真的」。並用相當大的篇幅試圖從理論上證明歸納原則永真，反駁了懷疑主義的觀點。

四、真假的定義和標準。

認爲知識是求「真」的學問，迄今爲止有代表性的真理論共有四種：一、融洽說，二、有效說，三、一致說，四、符合說。《知認論》對以上四種真理論一一加以詳細分析批評，然後提出具有自己特色的真理論。

《知識論》區分了「真」的定義和「真」的標準問題。指出：「本書以符合與否爲真假底定義，以融洽、有效與一致，爲符合底標準。」在「真」的定義上，贊同符合說，但强調此所謂「符合」乃是命題與實在的「固然的理」相符合，與普通的「符合」說是不同的。

從理論上看，符合與否爲真假底定義，可是符合本身不是經驗可以得到的，因此主張在經驗的範圍裏，還需利用融洽、有效、一致等作爲衡量符合的輔助標準，把四種真理論有機地結合起來成爲一個整體。

此外，《知識論》還討論了西方認識論中提出的思想、時空、因果、事實、語言、知識等問題，提出了不少精辟的富於啓發性的見解。

《知識論》是中國現代哲學史上具有現代精神的哲學專著之一，以理論分析見長，是「一部技術性很高

的哲學專業著作。」(馮友蘭《懷念金岳霖先生》，《哲學研究》一九八六年第一期)對中國哲學的現代轉型有着積極的作用。

有關《知識論》的研究論著有：四川人民出版社版《金岳霖學術思想研究》、馮契主編《中國近代哲學史》(下册)、求是出版社版《中國現代哲學與文化思潮》中的有關章節等。 (董德福)

東西文化及其哲學

〔現代〕梁漱溟

《東西文化及其哲學》，五章。現代梁漱溟著。係根據陳政和羅常培兩人對著者兩期講演的筆録編纂而成。成書於一九二一年。一九二一年至一九三〇年期間，在山東、北京、上海等地先後十次出版發行。通行本有：一、北京財政部印刷局排印本；二、上海商務印書館排印本；三、商務三版排印本，「第三版自序」稱對該書有兩個悔悟，表示願意取消本書第四章講「孔家哲學所說『中庸』是走雙的路之一段」和關於西洋、中國、印度三方生活之真解一段話；四、商務八版排印本，「第八版自序」承認該書所根據以解釋儒家思想的方法和心理學見解錯誤，擬寫新作加以救正。此本最爲全面。

梁漱溟(一八九三——一九八八)，原名煥鼎，字壽銘(又字蕭吾、漱冥)，後以漱溟行世。廣西桂林人。

祖父一代起定居北京。血統係元朝宗室。出身於「世代詩禮仕宦」家庭。早年受父梁濟(字巨川)影響良多，一度崇信康、梁。民國元年前後，「熱心社會主義，達於高潮」。旋即潛心佛法。一九一七年應邀赴北京大學任教，一九二四年到山東、廣州、河南等地自辦教育，從事「鄉村建設」。曾擔任廣東省立第一中學校長、河南村治學院教務長、北平《村治》月刊主編、中國民主同盟秘書長等職。解放戰爭期間，曾參與「國內和談」。解放後任全國政協委員。梁漱溟糅合柏格森「生命派哲學」和儒家主觀唯心主義哲學，認中國爲「職業分途」、「倫理本位」的社會，缺乏「階級的分野」，據此攻擊共產黨的階級鬥爭理論和革命實踐。後多有反省。一生著作宏富，著作尚有《印度哲學概論》、《唯識述義》(共三册)。《中國民族自救運動之最後覺悟》、《鄉村建設理論》、《中國文化要義》和《人心與人生》等要著三十餘種。今收入八卷本《梁漱溟全集》。生平史料見梁漱溟《自述》、《我的自學小史》、《我的努力與反省》、李紫翔《梁漱溟的四十年》，汪東林《梁漱溟問答録》、李淵振等編《梁漱溟年譜》等。

鑒於西洋人「未聞大道」的「可憐」和中國人「人生的無着落」，梁漱溟決然放棄作佛家生活，「導他們於至好至善的孔子路上來」(自序)。即此爲本書寫作目的。

《東西文化及其哲學》是五四時期思想文化領域闡發和宏揚儒家哲學的代表作。全書共分五章：

第一章「緒論」。批評時人在「東西文化及其哲學」這一問題上的三種錯誤意思，特別指明中西兩家文化調和融通說的不對且不可能。認爲西學東漸至那時，已向「中國化」的「咽喉去着刀」，故研究這一問題尤爲迫切和必要。

第二章「如何是東方化？如何是西方化？(上)」。通過對中外學者的批評，提出文化的根源在「意欲」。

「西方化是意欲向前要求爲其根本精神的」，「賽恩斯」(科學)和「德謨克拉西」(民主)實導源於此。而東方化「意欲」致力方向(即文化)與西方化絕異。

第三章「如何是東方化？如何是西方化？(下)」認定人生有三大問題：(一)人對物質世界的問題，(二)人對人(「他心」)的問題，(三)人對因果必至之勢的問題。與此相應，有三種不同的解決問題的方法：(一)向前奪鬥，改造局面(第一路向，西洋屬之)；(二)回想的隨遇而安(第二路向，中國屬之)；(三)根本取消問題(第三路向，印度屬之)。西方人走「向前的路向」，開出了征服自然、科學和民主的「文明」，而中國文化「以意欲自爲、調和、持中爲其根本精神」，印度文化「以意欲反身向後要求爲其根本精神」，故以上三種文明簡直沒有。

第四章「西洋中國印度三方哲學之比較」。此章分析最詳。從形而上學、知識論、人生哲學、宗教幾方面詳盡比較三方情勢。把源自《周易》形而上學的孔家人生哲學，概括爲「對於生之贊美」、「不認定的態度」、「一任直覺」，「不計較利害」等四種基本精神。說只有這樣的「隨感而應」的生活才是最快樂、最高明、最合理的生活。中國人也因此在物質享受上、社會生活上、精神生活上較西洋人「優長與勝利」。

第五章「世界未來之文化與我們今日應持的態度」。先指明西方已有三方面的變遷：一是「事實的變遷」(經濟變遷)，一是「見解的變遷」(科學的變遷)，一是「態度的變遷」(哲學的變遷)。認爲由此必然產生文化的變遷。著者以柏格森、倭鏗、羅素、泰戈爾等爲例證，指示此刻西洋新風氣多呈現出「東方采色」，並大膽提出「世界文化三期重現說」，即「隨着人生三大問題的順次轉移，三大根本態度次第遞進，人類宜先走完第一條路，再走第二條路，再走第三條路。中國人和印度人不待第一路走完「便中途拐彎」，走上了第三

和第三條路，「成爲人類文化的早熟」，「不合時宜」，種種文化缺失皆由此而來。但「此刻則機運到來」，世界最近未來文化必然是中國文化的復興，繼之是印度文化的復興。鑒乎此，梁漱溟鄭重表明，我們現在應持的文化態度是：

「第一，要排斥印度的態度，絲毫不能容留；

第二，對於西方文化是全盤承受，而根本改過，就是對其態度要改一改；

第三，批評的把中國原來態度重新拿出來。」

緊接着，創造性地把「中國原來態度」即「適宜的第二路人生」，解釋爲孔子「剛」的精神，認爲它既「彌補了中國人夙來缺短，……又避免了西洋的弊害」。

本書是我國第一部運用比較法研究東西文化及其哲學之作，曾轟動一時，對後人研究文化哲學有着不可忽視的導向性作用。蔣百里先生譽「此亦邇來震古爍今之著作。」（《梁任公先生年譜長編》）其作用和影響是正、負兩方面的，它引導人們走孔子這條路，畢竟與時代潮流背道而馳。

有關《東西文化及其哲學》的研究論著有：胡適《讀梁漱溟先生的〈東西文化及其哲學〉》，《梁漱溟思想批判》第一、二輯中的有關文章和艾思奇《批判梁漱溟的哲學思想》等。（董德福）

鄉村建設理論

〔現代〕梁漱溟

《鄉村建設理論》，一名《中國民族之前途》，一卷。現代梁漱溟著。成書於一九三七年。通行本有：一九三七年三月山東鄒平鄉村書店初版本、同年五月再版本、一九三九年重慶鄉村書店重印本等。今收入《梁漱溟全集》第二卷。

《鄉村建設理論》的見地和主張，萌芽於一九二二年，成熟於一九二八年，自一九二九年起，開始着筆草著，中間屢作屢輟屢講，歷七、八年乃成書。

《鄉村建設理論》是梁漱溟三十年代前期有關「中國問題之解決方法」、「中國社會建設之途徑」的一係列文章和講演的結集。全書分自序、引言和甲、乙兩部。甲部「認識問題」。敘述鄉村建設運動的緣起和對中國舊時社會結構及其崩潰的認識；乙部「解決問題」。敘述解決問題的方法和途徑。主要內容爲：

《甲部》首先認爲：中國近百年來的歷史，「是一部鄉村破壞史」（《鄉村建設運動》，一九三七年五月再版本，下同），因而「救濟鄉村」遂爲必需，但因中國舊社會組織構造既已崩潰，而新的社會組織構造尚未建立，文化嚴重失調，「沒有唯一最高的國權，陷於分裂的局面」，找不出一個超於鄉村而能救顧鄉村的强大力

量，故「救濟鄉村」實爲不可能，只能是「鄉村自救」；「鄉村建設運動」「實是鄉村自救運動。」

接着，詳細分析了中國舊社會組織構造及其治道。指出中國社會不同於西方中古及近代個人本位、階級對立的社會，只用「倫理本位，職業分立」八個字，便可「說盡了中國舊時的社會結構——這是一很特殊的結構」。本乎此，得出中國「只有周期的一治一亂而無革命」的結論。認爲中國社會秩序之維持，有賴於「教化」、「禮俗」、「自力」三者，其內容皆爲「理性」——「吾人所有平靜通達的心理」，而士人正是代表理性以維持社會的人。說中國文化的長處，「就在能發揮人類的理性」。

最後，論述舊社會構造在今日崩潰的原因。指出中國之失敗，「要不外兩點：一是缺乏科學技術，二是缺乏團體組織，更無其他」，并以圖表示中國人和西洋人在個人和團體生活方面的區別，同時詳細論及中西精神之不同。認爲中國社會崩潰的真因，在於中國人受西洋風氣的啓發，而對中國固有文化的「厭棄與反抗」，從而造成「嚴重的文化失調」，倫理本位、職業分立的社會被破壞，政治上沒有辦法，國家權力建立不起來。

《乙部》分四段：

第一段「新社會組織構造之建立——鄉村組織」。指出中國人「墮落馳散」至極，必須通過鄉村建設運動爲其確立一個新方向，而最要緊的就是建設一個「是禮俗而非法律」的新的社會組織構造，也即「建設新禮俗。」具體地說，就是建立一個「倫理情誼」、「人生向上」的團體組織，它「以中國固有精神爲主而吸收西洋人的長處。」認爲這樣一種組織，必須「從理性求」，而要合於理性，就得「從鄉村入手」。說如此成功的新組織，即中國古人所謂「鄉約」的補充改造，它用鄉農學校組織鄉村。

強調新建立起來的鄉村組織可以解決中國眼前的幾個大問題：一是鄉村自己腐壞的問題；二是匪患問題；三是共產黨農民運動問題。認爲鄉村組織對教育、政治、經濟都有很大的貢獻。指出今後的理想社會「將從倫理互保進而爲鄉村自治，由小範圍的團體自治擴大到整個民族社會的一體性」。

第二段「政治問題的解決」。認爲鄉村組織是理想社會的一端倪、一苗芽、預備從這裏重建中國文化，但必待經濟進化，此端倪、苗芽才得以生長，而經濟進步又有賴於政治問題的解決。那麼，中國政治問題在哪裏？解決之途徑何在？指出目前政治問題之病源只有一個，即「軍權政權分裂，國權樹立不起」。故要解決中國政治問題，第一要務是「統一穩定」四個字。

指出中國問題，實是文化問題，「中國問題根本不是對誰革命，而是改造文化，民族自救」。因此，認爲中國問題之解決，全靠「知識分子與鄉村居民打併一起，所構成之一力量」。

第三段「經濟建設」。指出中國經濟建設的路綫是「散漫的農民，經知識分子領導，逐漸聯合起來爲經濟上的自衛與自主；同時從農業引發了工業，完成大社會的自給自足，建立社會化的新經濟構造」。認爲國際資本主義借不平等條約阻礙了中國工商業的興起，所以以發展工商業來救濟農業已不可能，只有從農村着手，「憑藉農業謀翻身」，才能求得中國國家之新生命。提出必須走「從農業引發工業，更從工業推進農業；農業工業壘爲推引，產業乃日進無疆」的道路。接着以很大篇幅論述了促興農業的一係列措施。

第四段「末後我們所可成功的社會」。指出鄉村建設運動所要造成的中國未來的新社會，比較老社會而言，是「轉消極爲積極」；比較西洋近代社會而言，是「轉偏欹爲正常」。其特點爲：先農後工；鄉村爲本，都市爲末；以人爲主體，而非物支配人；倫理本位合作組織；政治、經濟、教育三者合一而不相離；由理

性代替武力。

《鄉村建設理論》主張從鄉村復興儒家禮俗教化，它關於社會改良的一攬子方案，是「用新的理想的描寫，來掩護現狀之維持」（張志敏《評梁漱溟先生的鄉村建設理論之「方法問題」》，《中國農村》第一卷，第九期），實際是否定階級鬥爭，清除農民運動，與中國共產黨提出的中國革命道路相對抗，其消極意義都是顯而易見的。

有關《鄉村建設理論》的研究論著主要有，千家駒、李紫翔主編《中國鄉村建設批判》和三聯書店版《梁漱溟思想批判》中的有關內容等。（董德福）

中國文化要義

〔現代〕梁漱溟

《中國文化要義》，一卷，梁漱溟著。始撰於一九四一年，一九四九年完稿。通行本有：一九四九年成都路明書店排印本、一九八七年學林出版社重印本。現已收入《梁漱溟全集》第三卷。

梁漱溟認爲，要明白中國社會近百年的變化，首先必須明白「當初未曾變的老中國社會」（《自序》），鑒乎此，自《鄉村建設理論》出版後，於一九四一年開始着筆草著《中國文化要義》，且作且講，歷時八年乃告

完成。

《中國文化要義》是梁漱溟幾十年來形成的對於中國文化和中國歷史見解的總結。從比較中西文化異同入手，凸顯了中國文化和中國社會的特殊性。全書由「自序」和十四章組成：

第一章「緒論」。先對「文化」一詞作出界定，指出中國文化有着鮮明的個性，接着羅列並詳細說明了中國文化的十四大特徵，最後指點出中國民族品性的十個特點，作爲研究進程中的「參考佐證的資料」。

第二章「從中國人的家說起」。通過對馮友蘭家庭觀的批評，主張人類文化「流派」說，反對「階梯」說，强調中西文化各有個性，「各走各路」。與西洋相比較，中國不是「遲慢落後」，而是「過而後不及」。

第三章「集團生活的西方人」。指出「宗教問題實爲中西文化的分水嶺」，西洋以「基督教者作中心，中國卻以非宗教的周孔教化作中心」，中西兩方社會構造及演化不同都取決於此。認爲西方中世社會集團生活特盛，個人壓迫嚴重，故有近代之反抗。個人主義、自由主義、民主主義……如此種種，均源於此。

第四章「中國人缺乏集團生活」。首先就公共觀念、紀律習慣、組織能力、法治精神幾點，談西人所長吾人所短，再從宗教、經濟、政治等方面、說明中國人素缺集團生活；最後指明西方由基督教而來的集團生活與中國由周孔教化而來的家庭生活，其實質迥然相異。

第五章「中國是倫理本位的社會」。認爲中國社會特重家庭生活，以倫理爲本位，人與人之間「互以對方爲重」，「整個社會各種關係而一概家庭化之」，個人觀念、權利一詞，簡直沒有。指出倫理之於經濟，則按倫理關係之親疏厚薄而「共財」、「通財」；倫理之於政治，則「視一國如一大家庭」。强調倫理有宗教之用，可以「填補」中國宗教之缺乏，使中國人生能得到精神上的寄託。

第六章「以道德代宗教」。指出中國兩千餘年來的周孔教化並不是宗教，它「專從啓發人類的理性作功夫」，但它可以代替宗教而爲用，認爲周孔禮俗，是後二千年中國文化之骨幹，中國「以倫理組織社會」。

第七章「理性——人類的特徵」。認爲「理性」就是「吾人平靜通達的心理」，它與「理智」不同：「知的一面曰理智，情的一面曰理性」，西洋偏長於理智而短於理性，中國則偏長於理性而短於理智。認定中國民族精神源於孔子儒家，其特點爲「向上之心强」，「相與之情厚」。

第八章「階級對立與職業分途」。認爲階級是「反乎理性」的，爲中國所没有。說明在中國，土地可以自由買賣，土地集中不明顯，「遺產諸子均分」，所以從經濟上看，中國產生不了階級對立；再從政治上看，說科舉考試是機會開放的，人人可以通過自己的努力而爲官，不存在階級對立之形勢。指出在中國只有「一個統治者」，而没有「統治階級」，它是「職業分途底社會」。

第九章「中國是否一國家」。斷定中國不像一國家，而是「國家消融在社會裏面，社會與國家相渾融」。對照西洋，認爲中國因缺乏階級對立而不像國家，也因缺乏階級對立而歸趨於封建解體。說「中國封建毀於士人」。進而指出中國政治有「倫理化」、「無爲化」、「權力一元化」等特殊性，中國正好「介於似國家非國家，有政治無政治之間，而演爲一種變態畸形。」

第十章「治道和治世」。認定中國社會是以倫理爲本位的職業分途的社會，中國人生是「向裏用力」，與西洋「向外用力」恰好相反，因此中國社會秩序之維持，「不假强制而寧依自力」，這當中士人有着巨大的功用。指出中國二千年來，是「以儒家爲治之本而攝取法家在內的」。

第十一章「循環於一治一亂而無革命」。認爲「中國歷史自秦漢後，即入於一治一亂之循環，而不見革

命」，數十次改朝換代，都是「換湯不換藥」，社會構造、社會秩序沒有本質的更替，其所以如此，關鍵在於中國經濟停滯不前，沒有發生產業革命，而產業革命之所以不見，認爲是「對內求安」，心思向裏用力的中國人生態度使然。

第十二章「人類文化之早熟」。通過分析中西文化之異同，得出中國文化「理性早啓」、「文化早熟」之結論。說西方着重解決「人對物」的問題，力氣向外用，爲「身的文化」、「有對」的文化；而中國則着力於「人對人」的問題，力氣向裏用，爲「心的文化」、「無對」的文化。中國正因爲「文化早熟」，遂沒有民主、「人權自由」及「民治制度」。强調中國是「病在高明，非失之愚笨」。

第十三章「文化早熟後之中國」。指出「科學從理智來」，而不是從理性來，故中國沒有科學，從而也就沒有產業革命，中國已「陷於盤旋不進」之境地。認爲中國文化早熟，造成了中國文化五大病，即：「幼稚」、「老衰」、「不落實」、「落於消極亦再沒有前途」、「曖昧而不明爽」。

第十四章「結論」。根據第二至第十三章的詳細討究，對第一章所列中國文化十四特徵作了總結，認爲「歸根結蒂，一切一切，總不外理性早啓文化早熟一個問題而已」。

《中國文化要義》對中國社會及其文化特殊性的分析有其獨到之處，但它主張中國缺乏階級對立、文化由「聖人」創立，其消極影響也是顯而易見的。

有關《中國文化要義》的研究論著有：三聯書店版《梁漱溟思想批判》中的有關內容等。（董德福）

新理學

〔現代〕馮友蘭

《新理學》，一卷。現代馮友蘭著。寫於一九三七年。初有石印本，一九三九年正式出版。通行本有，一九三九年長沙商務印書館初版本、一九四二年再版本、一九四三年渝四版本、一九四九年滬六版本等。現收入《三松堂全集》第四卷。

馮友蘭（一八九五——一九九〇），字芝生，河南省唐河縣人。「幼承庭訓」，習讀四書五經。一九一五年從上海中國公學大學預科班畢業後，入北京大學文科中國哲學門，習中國哲學。一九一九年留學美國，並獲哥倫比亞大學哲學博士學位。一九二三年回國後，歷任中州大學、廣東大學、燕京大學、清華大學哲學教授，清華大學哲學系主任兼文學院院長。一九三九年至一九四六年，任西南聯合大學哲學教授兼文學院院長。三十年代初出版《中國哲學史》，西南聯大期間著有《新理學》、《新事論》、《新世訓》、《新原人》、《新原道》和《新知言》所謂「貞元六書」，糅合程朱理學和新實在論，構造了客觀唯心主義「形上學」體係。一九四六年赴美國任賓夕法尼亞大學客座教授。歸國後任清華大學校務會議主席。一九五二年起一直任北京大學教授、中國社會科學學部委員，從事哲學教學，研究和著述。晚年不遺餘力，重新編寫了七卷本《中國

哲學史新編》。曾擔任第二、三、四屆全國政協委員、第四屆全國人大代表，第六、七屆全國政協常委等職。一生著譯頗豐，另有《人生哲學》、《南渡集》、《中國哲學史料學初稿》、《中國哲學史論文集》初集、二集、《三松堂自序》等。生平史料見載於：馮友蘭《四十年的回顧》、《三松堂自序》等。

早在一九三一年，馮友蘭在《大公報》上連續發表了幾篇《新對話》，一九三七年在《哲學評論》上發表《哲學與邏輯》一文，在這些文章中，《新理學》的主要觀點已經有了萌芽，後充實、發揮而成書。

《新理學》是馮友蘭「貞元之際所著書」的第一本書，是其哲學著作的理論基礎，是「總綱」。它以新實在論、邏輯實證論，對程朱理學作了改鑄，集中反映了作者的自然觀，着重討論共相與殊相的關係問題。全書由緒論和理、太極，氣、兩儀、四象，道、天道，性、心，道德、人道，勢、歷史，義理，藝術，鬼神，聖人等十章組成。

《緒論》部分聲明本書所講之係統，是「接著」宋明以來的理學講的，而不是「照著」宋明以來的理學講的，「非以前所謂理學之意義」的理學，而是「最哲學底哲學」，故名新理學。

《新理學》以很大篇幅闡述客觀唯心主義宇宙觀。主要概念有：理、太極、氣、道體、大全、真際、實際等。指出理是事物存在的根據，是「實際事物之所以然之故」，是事物的「當然之則」，理又是「事物之極」（極有「標準」和「極限」兩層含義）。總括衆極，稱爲「太極」，故「太極」是「所有衆理之全」，它「冲漠無朕，萬象森然」。氣是事物構成的條件，道體是事物的流行，大全是理、氣、道體的總和。總一切事物之有叫實際，總一切理（太極）之有叫真際。

關於真際與實際的關係，指出：真際是形上的、抽象的，是永恒絶對的，是人們思維的對象，實際是形下

的，具體的，是暫時相對的，是人們感覺的對象，真際是內在的本體，是第一性的，實際是外在的顯現，是第二性的，真際派生并決定實際，先有理、真際，後有實際。而且實際的事物之有無、多少，對理、真際並無影響，因爲理、真際「不生不滅，不增不減」，是超時空、超現實的精神實體，宇宙萬物皆源於此。

那麼，實際存在的事物是如何由理、真際產生的呢？《新理學》又安排一個「氣」作爲理的「掛搭處」。指出氣是某類事物實現某理所依據的材料，它有相對和絕對之分，絕對的料稱爲「真元之氣」，是「不可名狀，不可言說，不可思議」的，它本身無性，無名，無狀，無象，可以叫「無極」，是沒有任何物質性的精神實體。

《新理學》認爲，任何一具體事物的存在必有兩所依：「其所依照是理，其所依據是氣」，由氣至理之間的程序，即所謂「無極而太極」，就叫做「道」，實際的事物也就在「無極而太極」的過程中產生着、發展着、存在着。

《新理學》還用「十二辟卦圓圖」描述世界發展圖式，認爲事物的發展在於陰(靜)陽(動)，其發展過程分爲成、盛、衰、毀四個階段，每個階段又分三個小階段，從而形成一個周律，萬事萬物都按這一周律，「時時生滅，時時變化」，這叫做道體的「日新」。說道體的日新從不同角度看有循環，進退，損益，變通等四種。

在認識論方面，《新理學》認爲理、太極既是認識的對象，又是檢驗認識的標準，是永恒不變的絕對真理，它先於認識而先驗地存在。

就認識的程序言，主張認識「從經驗中得來」，「由知實際底事物而知實際，由知實際而知真際」，但又强調「及知真際，我們即可離開實際而對於真際作形式底肯定」，「並不另需經驗以爲證明」。

此外，《新理學》論述了在以上理論思想支配下對形下的具體的實際問題，如社會、道德、歷史、藝術、鬼

神、聖人等方面的看法。

《新理學》以現代西方哲學來解釋、發揮程朱理學，體現了中西哲學的匯合，內容雖不免陳舊，形式上却是新的、近代的。它曾被指定爲舊中國的大學教材，在學術界、思想界有較大影響，賀麟先生曾說：「馮先生新理學一書出版後，全國各地報章雜志，以及私人談話，發表評論，異常之多」（《當代中國哲學》），可見影響之大。（董德福）

新原人

〔現代〕馮友蘭

《新原人》，一卷。現代馮友蘭著。成書於一九四三年。通行本有：一九四三年六月重慶商務印書館初版本、一九四四年再版本、一九四五年三版本、一九四六年十二月上海商務印書館初版本、一九四七年七月再版本等。今收入《三松堂全集》。

《新原人》是馮友蘭「貞元之際所著書」之一，曾在《思想與時代》雜志上單篇連載，後匯編成書。全書由「自序」和「覺解」、「境界」、「自然」、「功利」、「道德」、「天地」、「學養」、「才命」等十章組成。通過對「覺解」和「境界」說的闡發，詳細論述了新理學的人生哲學。

《新原人》指出：人與動物的區別在於「人生是有覺解的生活」，人生的意義生於人對於宇宙和人生有所覺解。所謂「覺解」，是指人自覺到自己對事物有所了解。「覺解是明，不覺解是無明」，沒有人的覺解，宇宙世界便沒有光明、毫無意義。而人之所以有覺解，「因爲人是有心底」，即人有「知覺靈明」。說「宇宙間有了人，有了人的心，即如黑暗中有了燈」。

如何「覺解」？《新原人》强調要「盡心盡性」。指出人不但有「心」，同時也有「性」，人之性，「即人之所以爲人，而以別於禽獸者」。人充分發展其心的知覺靈明，叫作「盡心」，盡心則知性，知性後努力使此性完全實現，即是「盡性」。說「盡心盡性的最高義，是充分發展人的高一層的覺解」，即覺解「人之所以爲人」，從而努力達到「人之理」的標準。

《新原人》認爲：由於覺解或盡心盡性的個體差異，宇宙和人生對不同的人有不同的意義，由此構成人的不同精神世界，即「境界」。指出人們可能得到的境界有四種：

第一，自然境界。處在自然境界中的人，他們的行爲是「順才」或「順習」的。所謂「順才」，就是率性而行，所謂「順習」，就是依據個人的習慣或社會的習俗自然而行的行爲，這樣的行爲可以說是「行乎其所不得不行，止乎其所不得不止」。這是一種最低的境界，處於「渾沌」狀態，對所行事的性質無清楚的了解，可以說是「不著不察」。認爲過原始生活的人，小孩子及愚人，其境界多屬自然境界，即使是生活於高度工業化的社會中的人，包括智力很高，在某些方面有天才的人，其行爲若是順才或順習的，則也處於自然境界。

就道德價值的實現而言，處於自然境界中的人，順其所有的天然傾向而行，不了解某道德規律的意義，

亦不自覺其行爲合乎某道德規律，道樣的行爲可以稱之爲「自發底道德行爲」，是「合乎道德底」，却不能說是「道德底」，它沒有道德價值。

第二，功利境界。處在功利境界中的人，他們的行爲是「爲利」的，而且是「爲自己的利」。這是一種較低的境界，功利境界中的人，對「自己」和「利」，對「目的」和「貴賤」等均有清楚的了解，「達此目的則爲成，不達此目的則爲敗。成則喜歡，敗則悲傷」，「好貴而惡賤。貴則喜歡，賤則悲傷」。指出有些人的行爲，雖對他人或社會有很大的意義，但就其出發點是爲自己的利，求自己的快樂而言，其境界仍爲功利境界。

第三，道德境界。處在道德境界中的人，他們的行爲是「行義」的。「行義」者，以「求社會的利」，替社會做貢獻爲目的。處在這種境界中的人，認識到「社會是一個全，個人是全的一部分」，也即「對於人之性已有覺解」，認識到社會的制度及其間的道德規律，都是屬於「人之所以爲人之理中」，屬於「應有之義」。

《新原人》將抽象的「理」，作爲道德行爲的出發點，提出道德行爲的規定：首先，必須符合「人之理」和「社會之理」；其次，「有覺解底，行道德底事底行爲，始是道德行爲」；最後，凡屬道德行爲，還必須是「盡倫盡職底行爲」。具有道德境界的人，爲賢人，覺解程度較高，行爲受其意識支配，「盡人倫」，「盡人職」。

第四，天地境界。處在天地境界中的人，他們的行爲是「事天」的。這種人不但了解「社會之全」，而且了解「宇宙之全」，是「聖人」。指出「聖人有最高底覺解，而其所行之事，則即是日常底事，此所謂『極高明而道中庸』」。

認爲達天地境界者，知天，事天，樂天，同天，與「理世界」相通。他們能從「大全」的觀點、「天」的觀點，即從「較高底觀點」看事物，則「任何事物，都是宇宙大全的一部分，都是理的例證」，一切區別都是相對的，

因此，處於天地境界中的人，超成敗，超順逆，超貴賤、超限制、超生死。

《新原人》指出，天地境界是最高的境界，其意義是說：「在天地境界中底人，自同於大全。「體與物冥」。「我」與「非我」的分別，對於他已不存在。……自同於大全，並不是「我」的完全消滅，而是「我」的無限擴大。在此無限擴大中，「我」即是大全的主宰」。這裏《新原人》由客觀唯心主義倒向了主觀唯心主義，而它關於「大全是不可說底，亦是不可思議，不可了解底」觀點，又帶有神秘主義的色彩。

《新原人》指出，以上四種境界，按其層次說，「是一種辯證的發展過程」，一個人處在那種境界，不是一成不變的，而是常有變化的。認爲只有「以誠敬存之」，才能使他「常住於某種境界」。

此外，《新原人》還討論了「才」、「爲」、「命」及「死生」等問題，對中國古代的倫理哲學、印度佛教的人生哲學和西方近代的道德哲學亦有涉及，對它們的介紹和批評都烙上了新理學的客觀唯心主義的鮮明印記。

《新原人》是傳統儒家人生哲學在現代的表現，無論在思想上還是政治上都產生了一定的消極作用。

（董德福）

先秦諸子繫年

〔現代〕錢穆

《先秦諸子繫年》，四卷。現代錢穆著。書稿約成於一九三〇年。通行本有：一、一九三五年商務印書館初版本；二、一九五六年香港大學出版社增定本。在保留初版本結論大體的前提下，添列例證，補增細節，增損所及八十四篇，占原書篇數的一半，字數三萬多，占原書份量的十分之一；三、一九八四年中華書局影印本。

錢穆（一八九五——一九九〇），原名恩榮，字賓四。原籍江蘇無錫，出身於家境貧寒的書香之家。七歲入私塾，十歲進小學，十三歲起先後就讀於常州、南京兩所中學，後因辛亥革命爆發而輟學。一九一二年始，從事鄉郊小學教學，一九二一年應聘任廈門集美師范學校國文教師。一九三〇年秋，經顧頡剛推荐，赴燕京大學任國文教師，以後在北京、清華、北平師大、西南聯大、華西、齊魯、江南等大學任教授。出版了《先秦諸子繫年》、《中國近三百年學術史》、《國史大綱》等論著。一九四九年赴香港，創辦新亞書院。在港十八年，出版了《宋明理學概述》、《老莊通辨》、《兩漢經學今古文平議》等二十四種著作。一九六七年離港赴臺，任華岡文化學院（今文化大學）歷史系教授，繼續從事講學和著述，出版了《朱子新學案》、《中國學術通史》

等著作。在臺期間，歷任中央研究院院士、故宮博物院特聘研究員、臺北中國歷史學會第四——十三屆理事、第十四屆後爲監事。晚年表達了祖國應和平統一的願望。一生自學成才，以教學和撰述爲業，著作多達幾十種，字逾千萬。治學受清章學誠「六經皆史」觀點影響，兼涉經、史、子、集四部，在學術界有很大的影響。生平史料見載於錢穆《八十憶雙親·師友雜憶》、《中國現代教育家傳》第六卷等。

錢穆原想寫《先秦諸子學通論》，因感要通論，必先考求諸子生卒行事先後，如果諸子的年世不明，則其學術思想的來龍去脈便不能確說，於是自一九二三年秋始，着手草著《先秦諸子繫年》。在資料匱乏，課務繁忙的情況下，一絲不苟，日積月累，至一九三〇年冬基本完稿。

《先秦諸子繫年》是一部考辨先秦諸子世年、生平事迹及師友淵源的著作。全書由《先秦諸子繫年考辨》四卷一百六十三篇和《先秦諸子繫年通表》（含通表四、附表三）兩大部分組成，另有《自序》和《跋》各一篇。《考辨》卷一專考孔門儒家，以考訂孔子居多，爲先秦學術初萌期，《通表》第一與此卷相應；《考辨》卷二起墨子，終吳起，爲先秦學術醞釀期，《通表》第二與此卷相應；《考辨》卷三考晉、楚、魏列國諸子，爲先秦學術漫爛壯盛期，《通表》第三與此卷相應；《考辨》卷四始春申、平原兩君，迄呂不韋、韓非、李斯，爲先秦學術歸宿期，《通表》第四與此卷相應（據增定本中華書局影印本，下同）。

以往史家考證諸子年世，通常依據錯誤百出的《史記·六國年表》，不免有三大缺失：一、「各治一家，未能通貫」；二、「詳其著顯，略其晦沉」；三「依據史籍，不加細勘」（引自《自序》）。《先秦諸子繫年》通觀羣書，糾正往昔考證之偏失，上朔孔子生年，下及李斯卒歲，對前後二百年間先秦學者無不一一詳考，做到首尾呼應，前後排比聯絡，一以貫之。作者以古本《竹書紀年》爲據，釐訂傳世今本以及《史記》的偽誤，進而博

考羣書，參證諸子的行事、政治上的事變、六國的世次、與山川地理，參伍以求，錯綜以驗，辨僞訂訛，定世排年，考儒墨兩學爲先秦諸家發端，由此分源別派，使先秦二百年間的諸子的生平出處、師友學術、淵源流變，粲然條貫，秩然就序。

如《史記》載，田齊前後歷十世，而《先秦諸子繫年》根據《紀年》及其它古籍訂正爲十二世。說：「《莊子·胠篋篇》：『田成子殺齊君，十二世有齊國』（《鬼谷子》亦有此語）。《史記》自成子至王建之滅只十世。《田齊世家·索隱》引《紀年》：『田莊子卒，立田悼子。悼子卒，乃次立田和』。又云『齊康公二十二年，田侯剡立。後十年，齊田午殺其君』。則尚有悼子及侯剡，適得十二世，與《莊子》合。蓋《史記》誤也。」（卷二《田齊爲十二世非十世辨》）

又齊伐燕，據《孟子》及《戰國策》爲宣王，非湣王。而《史記》於齊係前缺兩世，威宣之年誤移而上，遂以伐燕爲湣王，與《孟子》和《戰國策》皆背。錢穆認爲若依《紀年》增悼子及侯剡，排比而下，威宣之年均當移後，乃與《孟子》、《戰國策》冥符（卷三《齊伐燕乃宣王六年非湣王十年辨》）。

《先秦諸子繫年》除糾正《史記》十多處僞誤外，還以同樣的考證手法，訂正了《史記索隱》諸家所引《紀年》出現的錯誤。例：據《史記》，田莊子卒在齊宣公四十五年，《田齊世家·索隱》引《紀年》誤爲十五年。《先秦諸子繫年》根據《史記》，參照《呂氏春秋·順民篇》、林春溥《戰國紀年》、《檀弓》等史籍證之，認爲《索隱》引《紀年》文脫一「四」字，實爲「四十五」年（卷三《田莊子卒年考》）。

《先秦諸子繫年》材料翔實，考訂慎審，方法恰當，爲研究先秦諸子事跡和思想學說有價值的參考書。

（董德福）

中國道教史

〔現代〕傅勤家

《中國道教史》，一册。現代傅勤家著。收入《中國文化史叢書》第二輯。一九三七年商務印書館出版。傅勤家，道教學者，另著有《道教史概論》。

《中國道教史》是一部叙述中國道教的發展歷史的著作。全書分爲二十章：第一章，緒言。下分二節：一、宗教共同之點，二、神仙之觀念；第二章，外人對於道教史之分期；第三章，諸書所述道教之起源；第四章，道之名義與其演變。下分四節：一、子思《中庸》宋儒朱子所説之道，二、張衡《靈憲》《廣雅》《列子》及宋儒周子所説之道，三、道家之所謂道，四、道經之所謂道；第五章，道教以前之信仰。下分二節：一、古代之巫祝史，二、秦漢之方士；第六章，道教之形成。下分六節：一、于吉太平道及張角，二、《太平清領書》與《太平經》之關係，三、張陵天師道及孫恩、四、張天師世係考，五、寇謙之改革天師道，六、茅山道與武當道；第七章，道教之神。下分三節：一、天地間之神，二、人身中之神，三、洞天福地；第八章，道教之方術。下分三節：一、符籙祈禳禁劾諸術，二、守庚申，三、房中行蹻變化；第九章，道教之修養。下分四節：一、內丹，二、存思，三、導引沐浴，四、服食燒煉；第十章，道教之規律。下分四節，一、傳受，二、賞善罰惡，三、齋戒及

清規，四、誦持，第十一章，道佛二教之互相利用，第十二章，唐宋兩朝之道教，第十四章，道教之流傳海外。下分三節：一、新羅之花郎，二、日本之山伏，三、真臘之八思及其他，第十五章，道教經典之編纂與焚毀。下分三節：一、《漢書・藝文志》，二、道教經典之編纂，三、元代之焚經，第十六章，道教之分派，第十七章，明清時代之道教，第十八章，現在之《道藏》與《輯要》，第十九章，宮觀及道徒，第二十章，結論。書中所闡述的主要思想觀念及內容有：

一、道教的起源。作者認爲，「道教實源於道家，及古代以來方士神仙之說，其先皆託於老子。惟自道教因於佛教對抗之後，遂別造起源之說。」（第三章）《魏書・釋老志》猶謂道教原出老子，但到東晉葛洪著《神仙傳》，則視老子甚爲淡漠，僅稱「莊周之徒，以老子爲宗」，而絕不認爲他是道教之祖。「道家與道教由此而分判，開道教之先者，必駕乎老子之上者矣。」（同上）故葛洪在《枕中書》中提出道教創於「元始天王」的說法，《隋書・經籍志》稱之爲「元始天尊」。《雲笈七籤》卷一百一十對道教起源的記錄，「首元始天王，即元始天尊。繼之爲太上道君、上清高聖玉晨大道君、三天君。又繼之以青靈老君、丹靈真老君、中央黃老君、金門皓靈皇老君、五靈玄老君。而後始有混元皇帝太上老君，即古之所謂老子。」（同上）。老子在張角、張陵時代，奉爲開教之祖，以其《道德經》爲聖典，但到了東晉以後，「乃有無數駕而上者，亦誠老子所不及料矣」（同上）。作者認爲，這裏的原因是：「大凡宗教之興，其始必奉一人爲教祖。其後意有不足，則又推演斯教之由起，先乎天地，超乎萬物。而昔之推爲教祖者，不得不遞降於數級之下，或僅視爲徒隸，或僅奉爲先知。此亦世界各教之共同之點，不第道教爲然耳。」（同上）。

二、「道」的含義。作者認爲，「『道』字本義爲『道路』，人人之所共由也。不知路之所向者，必需他人之導

引，故「道」字引申有「導」義。《論語》：「道千乘之之國」，即謂指導治國道也。凡指導必有言說，故「道」又有「言」之義。《孝經》：「非先王之法言不敢道」，是也。所言必有義理，俗稱「道理」，故道教之道即「道理」之謂。《老子》：「道可道，非常道」，上下兩道字，皆謂道理，中間一道字則指言思擬議。」（第四章）道家講「道」，儒家也講「道」，但兩者的含義是不同的。「儒家之道，循乎人倫日用之常，雖後世以陰陽五行之理，無極太極之真，仍不違乎仁義中正之道，治國平天下之業。至於道家之道，則以出天地，超萬物，爲其極致。故道教之道，游乎方之外者也，儒家之道，游乎方之內者也，其涵義固顯然不同矣。」（同上）「道教之所謂道，其涵義固甚玄奧，但此字實從古代之神道而來。」（第五章）

三、道教的成立。作者認爲，「道士」之名到後漢時才確定下來。「王莽時道士西門君惠，桓譚《新論》尚稱爲「方士」，可證「方士」改稱「道士」，端在前、後漢交替之時也。《後漢書·第五倫傳》云：「所過輒爲糞除而去，陌上號爲道士。」此可見道士以清潔爲標幟，人民皆習知其名矣。至順帝時而有太平道。」（第六章）太平道是最早出現的道教，它的經典是《太平經》。「《太平經》者，太平之意味，天運循環，近天下太平時。故帝王乘此氣運，奉體天意行善改，爲本經之人所示喻。以神人真人問答之體，記其根本思想。」（同上）

四、道教的方術。作者認爲，古代的巫、祝、史，秦漢時期的方士，以及現在的巫覡，皆以符錄祈禳禁劾諸術爲「本等的行業」，而所有這些方術又爲道教所吸收。

五、道教的修煉。作者認爲道教有內丹、存思、導引沐浴、服食燒煉等法。所謂內丹，就是「修養聖胎之法」（第九章）「儒家以性命爲天所賦，人不能違天，所修者行爲之道也。……然道教則昌言性命雙修，欲得長生不死，羽化登仙之道，視性命爲可改移者，其思想過於儒矣。」（同上）。所謂存思，「即存想神物，端

一不離」(同上)。導引沐浴，如《雲笈七籤》卷三十二和卷四十一所說，也有各自的要求與方法。至於服食燒煉，尤爲道教所重。「自秦漢方士所傳，遂爲修仙之要道。」(同上)。

六、道佛二教的關係。作者認爲，「道佛二教同以出世爲宗，所標義旨，或有相同，初非相襲。又佛教初入中國，譯天竺文爲漢字，不能不利用道家之字義，如『妙』字即用《老子》之『常無欲以其觀其妙』以及『衆妙之門』也。『塵』字即用《老子》之『和其光，同其塵』也，亦不得謂之相襲。但自佛道雜處以後，其因至相利用而成爲相者，亦可得而言焉。」(第十一章)道經中的「毗盧毗那」、「藥王」、「地獄」、「諸天」、「劫數」、「三昧」、「轉輪五道」、「妙法蓮華」等名詞以及不少戒律、義理都是從佛經上襲取而來的。「道教模仿佛教，造作諸種僞經，佛教亦然。尤以密教利用道教之信仰而有造僞經之事。蓋自唐以來，道教大盛，佛教欲與之并，故造之以冀混合。」(同上)如《佛說天地八陽神咒經》(唐義淨譯)、《穢跡金剛禁百變注經》(唐阿質達霰譯)、《佛說十王經》、《文殊滅淫欲我慢陀羅尼》、《七佛所說神咒經》、《北鬥七星延命經》、《北鬥七星護摩秘要儀軌》中的一些符數、神名、術數等，「皆中國舊有而印度所無者」(同上)。

七、道教的派別。作者認爲，道教在南宋以前流傳的派別主要是東漢末年由張陵創立的天師道(第六章第四節「張天師世係考」載有其傳承世係，從明代至民國初年的傳人尤詳)。自南宋以後，只岩(呂洞賓)門下轉展傳授，形成了南北二宗。「南宗起於遼劉海蟾，北宗起於金王嘉(王重陽)。南宗先修性，北宗先修命，性即神，命即氣，性謂真我，命乃壽命。」(第十六章)但南宗不如北宗的影響大，全真教之名始於北宗的王嘉，金代劉德仁還創立真大道教，蕭抱珍還創立太一教，形成天師道之外的三大派。但傳至近世的只有全真教和天師道(又名「正一道」)，對峙於南北。「全真教不飲酒茹葷，不畜家室，授徒傳授，是爲出家道士。天

師正一道雖亦授徒，但天師係屬世襲，應有妻子，雖亦齋戒，而非齋期亦可御酒肉。故正一道之徒，皆屬在家者，是爲火居道士。」(同上)天師道的傳教中心是江西的龍虎山，全真教的傳教中心是北京的白雲觀，但在南方也有流傳，「茅山、武當之道士，亦皆出家道士也」(同上)。

八、《道藏》。《道藏》爲道教經典的匯編（又可稱爲叢書）。「現行之《道藏》，爲明萬歷時重修，除元代已焚經籍無從列入外，新增者亦多，間以扶鸞所得，且有託於呂祖文昌降筆者。《道藏》刊行於北平白雲觀，明白雲觀道士白雲霽爲《道藏目録詳注》，載入清《四庫全書》。其目分洞真、洞玄、洞神、太玄、太平、太清，正一，七部。三洞部各分本文、神符、玉訣、靈圖、譜録、誡律、威儀、方法、衆術、記傳、讚頌、表奏，十二類。太玄、太平、太清、正一，四部，號爲四輔，不分類。」(第十八章)

近代以來，有關道教史的著作寥若晨星，傅勤家的這部《中國道教史》在一定程度上彌補了這一缺憾，雖説書中特重輯録資料，而具體的論述和展開顯得比較單薄，但仍不乏爲一部有學術價值的較爲係統、簡明的道教史讀本。（張生泉）

文化與人生

〔現代〕賀麟

《文化與人生》，一册。現代賀麟著。係作者抗日戰爭期間寫的有關人生、道德、教育、法制、宗教、中國哲學等文化各方面的論文彙集。一九四七年上海商務印書館初版。一九八八年商務印書館增訂版。

賀麟（一九〇二——），字自昭，四川金堂人。幼讀私塾，深受儒家熏陶。十三歲小學畢業後考入省城成都聯合高中，此時即認爲哲學應當與文化修養、生活體驗相結合，立志成爲一博古通今、勤於思索的哲人。一九一九年，考入清華學堂。一九二六年赴美入奧柏林大學哲學系。二年後，獲學士學位。再轉至哈佛大學，學習德國古典哲學，一九三〇年再獲碩士。同年啓程去德國，進柏林大學。翌年，因憤於日本侵華，提前結束留學生涯而返回多難的祖國。從此長期執教於北京大學哲學系，任副教授、教授等職。一九五六年調中國科學院哲學研究所任研究員、研究室主任。此外還擔任全國外國哲學史名譽會長，民盟中央委員，第二、五、六屆全國政協委員等社會職務。早年宣傳唯心主義哲學，素有「中國的費希特」之稱。認爲「心」是「最根本最重要的東西」，「所謂物質，一定是經過思考的物質，「不可離心而言物。」（《當代中國哲學》）「離心而言物，則此物實一無色相，無意義，無條理，無價值之黑漆一團，亦即無物。」（《近代唯心論簡釋》）其哲學

思想實是陸王心學與新黑格爾主義融合體，先後寫出《朱熹與黑格爾太極說之比較觀》、《五倫觀念的新檢討》、《自然的知行合一論》等文，以及《近代唯心論簡釋》、《文化與人生》、《當代中國哲學》等著作。以最終完成其「新心學」的理論建構。一九四九年後，思想和立場大變，清算自己過去的唯心主義，而崇信辯證唯物論和唯物史觀。在翻譯和介紹黑格爾哲學方面成績卓著。另有著作《現代西方哲學等講演集》、《黑格爾哲學講演集》等。

《文化與人生》原版收三十八篇論文，一九八八年新版又增收了五篇，共四十二篇。除「自序」外，其篇目是：儒家思想的新開展；抗戰建國與學術建國，經濟與道德；物質建設與培養工商業人才；物質建設與思想道德現代化；法治的類型；五倫觀念的新檢討；論假私濟公；論英雄崇拜；論人的使命；信仰與生活；理想與現實；樂觀與悲觀；自然與人生；觀念與行動；基督教與政治；論研究宗教是反對外來宗教傳播的正當方法；基督教和中國的民族主義運動；納粹毀滅與德國文化；諸葛亮與道家；讀書方法與思想方法；從看外國電影談到文化異同；戰爭與道德；宋儒的新評價；楊墨的新評價；功利主義的新評價；宣傳與教育；漫談教學生活；陸象山與王安石；人心與風俗；樹木與樹人；學術與政治；政治與修養；王船山的歷史哲學；論哲學紛無定論；文化武化與工商化；王安石的哲學思想；認識西洋文化的新努力；西洋近代人生哲學的趨勢；反動之分析；革命先烈紀念日感言；向青年學習。

其中，有三篇論文值得重點介紹：

一、《儒家思想的開展》。原刊登於一九四一年八月《思想與時代》第一期，此文可算是作者闡發現代新儒家思想的代表作。劈頭即提出：「根據對於中國現代的文化動向和思想趨勢的觀察，我敢斷言，廣義的

新儒家思想的發展或儒家思想的新開展，就是中國現代思潮的主潮。」認爲，中國近百年來的危機，根本上是一個文化的危機。五四運動以前，儒家思想在中國文化生活上失掉了自主權，喪失了孔孟的真精神，因而喪失了新生命，這才是中華民族的最大危機。五四新文化運動最大貢獻在於被壞和掃除儒家的僵化部分，反而洗刷和促發孔孟程朱的真面目顯露出來。加之西洋文化的輸入，又使儒家思想得到新發展的一大動力，有可能使儒家思想把握、吸收、融合、轉化西洋文化，從而使儒家得以復活、充實而有新的發展。所以，「道德傳統的解放，非儒家思想的提倡，西洋文化的輸入與把握，皆足以促進儒家思想的新開展。」文章提出三條企求儒家思想的新開展的意見：第一，必須以西洋的哲學發揮儒家的理學；第二，須吸收基督教的精神以充實儒家的禮教；第三，須領略西洋的藝術以發揚儒家的詩教。文章得出最後結論是：「只要能對儒家思想加以善意同情的理解，得其真精神與真意義所在，許多現代生活上、政治上、文化的重要問題，均不難得到合理、合情、合時的解答。……如是我們可以相信，中國許多問題，必達到契合儒家精神的解決，方算得達到至中至正、最合理而無流弊的解決。」

二，《五倫觀念的新檢討》。原刊於一九四〇年五月一日《戰國策》第三期，這又是一篇頗有爭議的文章。本文旨在於「要從檢討這舊的傳統觀念裏，去發現最新的近代精神。」認爲從本質上分析、五倫觀念實包含四層要義，(一)五倫是五種人與人之間的關係，它特別重視人，即注重道德價值，而不甚注意宗教、科學的價值，(二)五倫觀念認爲人倫乃是常道，規定人生的恒久關係，(三)以等差之愛爲本而善推之，(四)五倫觀念的最基本意義和最高最後發展是三綱說。文章最後提出，「要想從根本上發揮補充五倫觀念，也須從發揮補充此四要素着眼。此外都是些浮泛不相的議論。爲方便起見，綜括起來，我們可以試給

五倫觀念下一界說如下：五倫觀念是儒家所倡導的以等差之愛、單方面的愛去維係人與人之間常久關係的倫理思想。這個思想自漢以後，被加以權威化、制度化而成爲中國傳統禮教的核心。這個傳統禮教在權威制度方面的僵化性、束縛性，自海通以來，已因時代的大變革、新思想、新文化的介紹，一切事業近代化的推行，而逐漸削減其勢力。現在的問題是如何從舊禮教的破瓦頹垣裏，去尋找出不可毀滅的永恒的基石。在這基石上，重新建立起新人生、新社會的行爲規范和准則。」

三、《宋儒的新評價》。原刊登於一九四四年五月《思想與時代》第三十四期上，這篇乃爲宋儒作翻案的文章。文末所作的結論，已現出全文的主旨。認爲：「(一)宋以後的中國文化有些病態，宋儒思想中有不健康的成份，我相當承認。須校正宋儒的偏蔽，發揚先秦漢唐的精神，尤爲我們所應努力。(二)程伊川的錯處僅在於誤認夫死妻再嫁爲失節，與近代人對夫婦及貞操的看法不同。假如程伊川生在現代，他也許不再固執那種舊貞操觀念。伊川所提出『餓死事小，失節事大』的根本原則，至今仍有効准。在饑餓綫上尚在爲教育、爲學術守節操的學者們，已經在實行并證實伊川的原則了，更無法去反對他。(三)宋代之衰弱不振，亡於異族，主因是開國時國策有錯，宋儒責任甚輕。宋儒哲學中寓有愛民族、愛民族文化的思想，在某意義下，宋儒之學，可稱爲民族哲學，爲發揚民族、復興民族所須發揮光大之學。(四)宋儒格物窮理，凡事必深究其本源，理論基礎甚深厚，雖表面上似玄虛空疏，而實有大用，故發生極大的影響，說宋儒不切實用，大都是只就表面論，而不明程朱學說之全體大用者。」

總之，《文化與人生》所集論文提出了許多獨特的見解，很能表現一個哲學學者的思考訓練，具有其理論魅力和深邃性，爲當時思想文化界所矚目，而且至今仍值得繼續深入探討的。（胡　適）

近五十年中國思想史

〔現代〕郭湛波

《近五十年中國想想史》，一册，現代郭湛波著。初稿完成於一九三四年九月，取名爲《近三十年中國思想史》，次年由北平大北書局出版。後採納胡適、馮友蘭等人的建議，加以修訂，改爲今名，一九三六年北平人文書店出版。

郭湛波（一九〇五——），字海清，河北大名人。一九三二年畢業於北京大學哲學系。後任教於北京大學、北京師范大學，中央大學校等。一九三七年在北京從事地下抗日活動。一九四〇年冬被捕入獄，三年後獲釋。不久赴重慶，出任三民主義青年團中央團部專員。抗戰勝利後，至北京接收國立各大學，任臨時大學訓導長。後返南京，在立法院擔任經濟外交委員會秘書、秘書處簡任編審。一九四九年夏去臺灣，續任「國大」代表、「立法院」秘書處簡任編審等職。退休後，任教於中國文化大學、輔仁大學。著作有《辯證法研究》、《先秦辯學史》、《論理學十六講》、《近五十年中國思想史》、《中國中古思想史》、《近代思想史》等。

《近五十年中國思想史》敘述了自甲午戰爭至當時的近五十年間，各主要思想家的政治觀點、哲學思想及其在思想史上的地位和貢獻，并評講了時代思潮、思想論戰及中國學者對西洋思想的介紹等情況。作者

自稱，是採用「新的科學方法——即唯物辯證法和辯證法唯物論」寫成。分爲八章。

第一章，導言。認爲「中國社會變動最劇烈，莫過於春秋、戰國，而中國思想史上，也以春秋戰國思想爲最。其次就是近代了，尤其近五十年來，中國思想變動之劇烈，別派之復雜，較之春秋戰國只有增加，而無遜色。同時近五十年，中國社會變動之劇，也超過春秋戰國數倍。」

第二至第四章，五十年中國思想之演變。分三個階段，對康有爲、譚嗣同、梁啓超、嚴復、章炳麟、王國維、孫中山、陳獨秀、胡適、李大釗、吳敬恒、梁漱溟、張東蓀、馮友蘭、張申府、郭沫若、李達、陶希聖、金岳霖等十九位思想家的生平、哲學思想和政治思想及其在近現代思想史上的地位和貢獻作了扼要的介紹和評述。

第一階段（一八九四——一九一一），「是代表中國農業宗法封建社會的思想」，以康、梁等爲其代表人物。「這個時代的特徵是尊孔，……同時菲薄科學及西洋文明——所謂『物質文明』。」「稱譚嗣同的思想『是資本社會思想的反映，是中國思想史上一大革命』。」

第二階段（一九一一——一九二八），「是代表工業資本社會的思想」，以陳獨秀、胡適、吳敬恒等爲其代表。「這個時代的特徵，是反對孔子及一切舊的、傳統的思想、學說、禮教、倫理、習慣，同時崇拜科學及西洋文明。」稱陳獨秀、胡適、李大釗爲中國近代第一流的思想家，并特別推崇李大釗，說中國近五十年思想之第三階段，即由李大釗「立其基而導其先河」。

第三階段（一九二八——一九三六），「是由工業資本社會自身的矛盾，所產生的社會思想」，以馮友蘭、張申府、郭沫若、李達等爲其代表。「這個時代的特徵，以馬克思體係的辯證唯物論爲主要思潮，來反對第

二階段的思想學說。」稱李達是繼陳獨秀、李大釗之後，宣傳馬克思學說最爲有力、最有成績的人。

第五章，五十年來中國思想方法。認爲中國思想學的素輕方法，直到近代，因受西洋的影響，始生變化。分別介紹了形式論理學、實驗論理學、辯證法在中國的進展，及「數學邏輯於笛卡兒的思想方法」和「中國古代思想方法的研究」。并對金岳霖作了專門介紹，稱他「能容(融)合各種方法係統，別立一新的方法係統」。

第六章，五十年來中國古代思想之整理與批評。分別對「反孔思潮」、「疑古思潮」、「諸子思想的復興及整理」進行了論述。稱吳虞「是反對孔子學說思想最力的人」，說以錢玄同，顧頡剛爲主將的疑古思潮，實受惠於《新青年》倡導的新思潮，推胡適、梁啓超、馮友蘭爲整理諸子思想成績最佳，影響最大的三個人。

第七章，五十年來中國思想論戰。分別介紹「孔教」與「文體論戰」、「東西文化」論戰、「科學與人生觀」論戰、「中國社會史」論戰等情況。

作者認爲，「白話文言」文體之爭，「是五十年來中國第一次大衝突」，「東西文化」之爭，實則是「中國宗法封建社會思想與西洋工業資本社會思想的衝突」，而爆發於一九二三年的「科玄論戰」則是「戰雲彌漫，短兵相接，血戰數次，以決勝負」，其間，陳獨秀向胡適發出的挑戰，成爲這次論戰的轉折點，并爲下次論戰作了基礎，稱中國社會史論戰「以郭沫若、陶希聖二氏成績最佳」。

第八章，中國五十年來思想的介紹。分別論述了嚴復進化論思想的介紹，李石曾互助論的介紹、王國維德國思想的介紹、胡適杜威思想的介紹、張君勱和張東蓀柏格森思想的介紹、張申府羅素思想的介紹、陳獨秀馬克思思想的介紹、李達俄國及辯證唯物論思想的介紹等。認爲「中國近五十年思想最大之貢獻，即

在西洋思想之介紹」。

《近五十年中國思想史》是民國時期著名的思想史著作。所論各家，多係同時代人，雖廣泛占有材料，却頗見難度，所論常欠精當，但對中國近代思想史、哲學史的研究仍不失爲一部有參考價值的思想史論著。

有關《近五十年中國思想史》的研究著作有：高名凱《評郭湛波近三十年中國思想史》等。（董德福）

先秦辯學史

〔現代〕郭湛波

《先秦辯學史》一册。現代郭湛波著，胡適、嵇文甫校。成書於一九三二年，同年十月由中華書局出版。

關於本書寫作緣由，作者稱「方法是鎖鑰，欲研究各種哲學思想，必先明了各種哲學方法」（《自序》），而中國古代哲學方法就是「辯學」，但近代學者對於中國辯學均缺乏係統、專門的研究，故有寫作此書的必要。

《先秦辯學史》是研究中國古代思想方法和邏輯學說的專著。作者認爲中國辯學「不起於孔老，而起於鄭析」，「到惠施，始盛行」，而公孫龍則是「集辯學之大成」者。公孫龍之後，名家都受辯學的影響，其「成就最著者，就是墨辯和荀子」（《自序》）。全書分爲七篇。

第一篇，形名學的起源。指出形名學（辯學）就是中國的邏輯學（Logic）。批評西漢以後將形名學與

正名學混合在一起的錯誤，說「正名學是封建社會的產物，講道德的。形名學是商業資本社會的產物，講知識的，哪能合在一起？」認爲古代刑名學即形名學，而不是「法術學」，但二者又有內在的聯繫，講法術必先刑名，所以，「申商韓，是刑名而兼法術」。認爲「形名學起於鄭國，而鄧析是形名學的始祖」，形名學之所以發生於鄭國，「完全是客觀物質條件所決定，因爲春秋時代的鄭國，封建制度最先崩壞，商業最先發達，禮的觀念最先破壞，法治觀念最先產生，所以形名學始於鄧析，申、韓源於鄭學」。

第二篇，鄧析。介紹鄧析的生平以及他的「兩可」說和「無厚」說。認爲「兩可」說，包括「可不可」和「然不然」兩方面。「「可不可」是價值的判斷，「然不然」是事實的判斷。「兩可」多關人事，「兩然」多關自然」。後來的形名家——辯者，例如惠施、公孫龍等的學說，都是從這一點出發展開自己的形名學思想的。强調「無厚」說是討論「有無」的形名問題，而不是討論什麼「天於人無厚也，君於民無厚也」的政治思想，但鄧析倡導「無厚」說，却「給當時封建思想一個根本改造，封建社會一個重大的摧殘」。所以說，鄧析在中國形名學史上的功績，「「不在積極「形名學」之建設，而在封建「正名」之破壞」。并認爲這就是鄧析不能見容於當時社會的真正原因。

第三篇，惠施。介紹惠施生平以及他的「堅白」說和「同異」說。認爲惠施學說來源於鄧析，而不是來源於墨家或「別墨」。惠施「堅白」說是當時辯者最重要的一個問題，「堅白」即討論個體(Real)與概念(Concept)的關係。例如石頭，石是個體，堅、白是共相，「「石」的本體是看不見、摸不着的——自藏」，這就是「堅白」說。認爲惠施的「同異」說，是邏輯學的根本問題。「「大同異」是辯證邏輯(DialeticalLogic)的思維，是不承認有什麼同異，……是辯證法的對立融合法則。」「「小同異」是形式邏輯(FormalLogic)思維。是承

認有同異，……是形式邏輯根本出發點。」

第四篇，公孫龍。介紹公孫龍的生平以及他的「白馬非馬」、「臧三耳」、「指物」、「通變」、「名實」等學說。認爲「白馬非馬」從概念——名——來講，是可以的，但從推理來講，就不對了。名家對「白馬」說的批評，「都不從邏輯學來觀察，所以都不中肯」。「白馬非馬」說對辯學影響甚大，「狗非犬」、「殺盜非殺人」等命題皆從它而來。指出「名實」是邏輯上最重要的問題，在春秋時代只講「名」，卻沒有講到「名實」，「到戰國始講到「名實」的問題」，但戰國時講的「名實」並沒有邏輯的意味，只是「到了公孫龍，「名實」始變成邏輯上的問題。」同時，分別論述了公孫龍、《墨經》和荀卿的「名實」說。

第五篇，公孫龍時代的「辯者」及其學說。認爲公孫龍時代，簡直可以說是「「辯者」的時代」，辯學盛極一時，辯者滿天下。他們當中有桓團、毛公、綦田子、兒說、田巴、孔穿、魏牟等。并且重點介紹了《天下篇》所述辯者的學說，例如「卵有毛」、「雞三足」、「犬可以爲羊」、「火不熱」、「輪不輾地」、「龜長於蛇」等二十一事，以及《仲尼篇》所記辯者的學說（特別詳述了「有心不意」、「發引千鈞」兩種學說）。

第六篇，墨辯。認爲《墨辯》不是墨翟所作，也不是墨翟時代的學說和產物。并且着重介紹了「知」和「辯」的學說。作者先討論了「知」的本質、來源、種類、用途等，指出「墨辯所謂「知」……是辯學的根本問題」。接着，討論了「辯」的實質、方法、種類，指出「辯學至墨辯始成爲完善的學說」，而《墨辯》的兩個根本法則是演繹法和歸納法。另外，還就《墨辯》中的墨家學說、辯者學說、諸家學說之辯論等幾個方面作了介紹和評論。

第七篇，荀子。指出荀子的「正名」既有倫理的政治的意味，又有論理的意味，「一方承繼儒家的思想，

一方受辯者學說的影響，其方法實是辯學，却反對辯學」，并痛心地指出，「由孔子的『正名』到荀子的『正名』恰成一個辯證的發展。不過到荀子以後，辯學中斷，成了絕學。」最後，論述了荀子名學的特色。

《先秦辯學史》係統地論述了先秦哲學的方法，它反映了對中國古代邏輯學研究的深常和廣度。（董德福）

中國哲學大綱

〔現代〕張岱年

《中國哲學大綱》，副題《中國哲學問題史》，一册。現代張岱年著。始撰於一九三五年，一九三七年成稿。商務印書館已排版，因抗日戰爭爆發未能印出。一九四二年曾在北平私立中國大學印爲講義。一九五八年商務印書館按原書紙型出版，一九八二年中國社會科學出版社出修訂版，日爲通行。

張岱年（一九〇九——），字季同，別署宇同，河北獻縣人。早年受其兄張申府（崧年）的引導，閱讀馬克思、恩格斯著作譯本，開始了解辯證唯物論和歷史唯物論基本原理。同時對英國二十世紀初分析學派的著作亦多留意。大學時代即撰寫哲學論文，發表有數十篇之多，故於一九三三年北平師范大學畢業之後，即受清華大學聘請，任哲學系助教。一九四三年起，在私立中國大學、清華大學、任副教授、教授。一九五二

年調至北京大學任哲學教系授，一直至今。先後擔任過許多社會職務，如中國哲學史學會會長、中國社會科學院哲學研究所兼職研究員、中國孔子基金會會長等。哲學思想豐富深邃，尤能創造性思維，善於將馬克思主義哲學、西方分析哲學和中國傳統儒道哲學的積極成分結合起來，而構成一個中西合璧的體係。其著作甚多，主要有：《張岱年文集》、《真與善的探索》、《中國倫理思想研究》、《中國哲學史方法論發凡》等。事迹見《當代中國十哲》（華夏出版社版）、《中國現代社會科學家傳略》（山西人民出版社版）等。

《中國哲學大綱》基本結構如下：

序論：一、哲學與中國哲學；二、中國哲學之區分；三、中國哲學之特色；四、中國哲學之發展。

第一部分：宇宙論。第一篇，本根論。下分八章；第二篇，大化論。下分六章。

第二部分：人生論。第一篇，天人關係論。下分二章；第二篇，人性論。下分五章；第三篇，人生理想論。下分八章；第四篇，人生問題論。下分九章。

第三部分：致知論。第一篇，知論。下分三章；第二篇，方法論。下分二章。

結論：中國哲學中之活的與死的。

《中國哲學大綱》具有如下顯明的特點：

一、第一次把中國哲學條理化、係統化。依據哲學的定義、研究對象，分宇宙論、人生論、致知論三個方面，把中國哲學未加分化的內容，分類歸納，去粗存精，去偽存真，使中國哲學脫離模糊、籠統的弊病，而顯出清晰的條理和係統，這不僅有利於把握中國哲學的問題，而且有利於發展中國哲學。

二、是第一部中國哲學概念范疇發展史。從中國哲學概念范疇入手，考察中國哲學發展的歷程，即能

把握中國哲學史極其豐富的內容，所謂邏輯的和歷史的統一。本書始終貫徹這一特點，如：「本根論」，考察了道論、太極陰陽論及五行說、氣論、理氣論、多元論等；「大化論」，考察了變易與常則、反復、兩一、大化性質、終始、有無、堅白、同異等；「人生問題論」，考察了義與利、命與非命、兼與獨、自然與人爲、損與益、動與靜、欲與理、情與無情、人死與不朽等。以概念范疇爲中心，在動態中考察源流演變、分解融合、對立轉化等側面，揭示其復雜的內涵，這便是「范疇史」「問題史」。

三、也是中西哲學范疇比較史。是書既注重異中求同，又刻意同中求異，有比較才有鑒別，避免牽强附會，失去中國哲學自身的特質。如在分析中國哲學本根論時，指出既類如西方哲學的本體論（Ontology），即同屬於形而上的玄思，但兩者又有很大的不同。「西方哲學中常認爲本根在現象背後，現象現而不實，本根實而不現，現象與本體是對立的兩世界。這種『本根是虛幻現象之背後實在』之觀念，多數中國哲人，實不主持之。中國哲人決不認爲本根實而不現，事物現而不實，而以爲事物亦實，本根亦現；於現象即見本根，於本根即含現象。所以懷特海（Whitehead）所反對的，西洋哲學中很普遍的『自然之兩分』，在中國哲學中是沒有的。」這種比較研究而深刻分析的論述，在書中是很多的。

四、從剖析范疇中得出中國哲學全體的特點。即從樹木之條分縷析，并不支離煩瑣，亦不局限阻滯，而是辯證論述，從部分中求得全體。如對中國哲學之特色的分析，認爲中國哲學與西方哲學相比，有個特點，即：合知行，一天人，同真善，重人生而不重知論，重了悟而不重論證，既非依附科學亦不依附宗教。「以上六點，可以說是中國哲學之一般特色，即中國哲學之一般的根本傾向，與西洋或印度的哲學不同的。……想了解中國哲學，必先對於中國哲學之根本性徵有所了解，不然必會對於中國哲學中許多思想感

覺莫明其妙，至多懂得其皮毛，而不會深悟其精義。」

五、是書雖有欠缺之處，但在「修訂本」中都以「補録」和補充性的「附注」加以完善。如作者自謂，在取材方面，忽略了《管子》和《呂氏春秋》。至於漢唐的哲學，僅僅以董仲舒、王充爲重點，對於唐代劉禹錫、柳宗元的學説未加引述。在論述范圍方面，對歷史觀未有涉及。形神問題、志功問題、天人相分、天人相勝等問題，亦未能詳細論述。這些不足之處，作者根據實事求是的原則，予以補充完善了，這應值得肯定的。

本書論點精辟，資料豐富，概念明確，論證嚴密，是繼胡適、馮友蘭、湯用彤等之後在中國哲學史研究的領域裏出現的又一傑作。（胡　晴）